

Wittgenstein

Estudio introductorio
Isidoro Reguera

Tractatus logico-philosophicus
Sobre la certeza



GREDOS

LUDWIG WITTGENSTEIN

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS
SOBRE LA CERTEZA

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
ISIDORO REGUERA



EDITORIAL GREDOS

MADRID

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

ISIDORO REGUERA

Las obras de Wittgenstein se citan por sus párrafos numerados o por las fechas si son diarios. Las obras que no tienen numeración o fecha se citan por la página de la presente edición. En caso de ser obras no seleccionadas en nuestros volúmenes, las referencias son a la edición alemana. Las abreviaturas utilizadas para citar la obra de Wittgenstein son las siguientes:

CA	*Cuaderno azul*
CM	*Cuaderno marrón*
CV	*Observaciones diversas. Cultura y valor*
IF	*Investigaciones filosóficas*
LWCV	*Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*
MP	*Movimientos del pensar*
OFM	*Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*
SC	*Sobre la certeza*
TLF	*Tractatus logico-philosophicus*
Z	*Zettel*

LUDWIG WITTGENSTEIN, EL ÚLTIMO FILÓSOFO

Si mi nombre pervive sólo será como el *terminus ad quem* de la gran filosofía occidental. Igual, por así decirlo, que el nombre de aquel que incendió la Biblioteca de Alejandría.

Movimientos del pensar, 7-2-1931

Hace años, el repertorio bibliográfico rebosaba de literatura wittgensteiniana, y aunque quizás ahora haya decaído un tanto, no deja de mantenerse, en cantidad y en calidad, a la altura de la que versa sobre la media docena de filósofos más grandes de Occidente; es decir, ya resulta prácticamente inabarcable. Y a pesar de que su influjo directo haya disminuido también por el desarrollo de nuevas corrientes filosóficas, incluso influidas por él, Wittgenstein es ya un clásico que, junto con Aristóteles e Immanuel Kant, como bien dice Hans-Johann Glock, permanecerá como fuente de estímulo, mientras permanezca el espíritu de la filosofía crítica y no pretendan soslayarse cuestiones conceptuales básicas con un encogimiento de hombros, remitiendo a la ideología de moda del momento. El arte de pensar wittgensteiniano queda para la historia como paradigma de aquello que escribió su compatriota Otto Weininger acerca de la obligación moral frente a uno mismo de aspirar al genio, al amor intelectual a la verdad y a la claridad. A lo que alude el título de la por ahora insuperable biografía de Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*. Lógica y ética, es decir, filosofía y ética, en este sentido, son una y la misma cosa. He ahí el mayor ejemplo wittgensteiniano, sólo equiparable a ese nivel, según se dice, al de Sócrates en la historia de la filosofía.

Pues bien, por comenzar de algún modo, en la fascinación de la persona y el estilo de Ludwig Wittgenstein (sólo comparable, aunque

en un sentido más profundo y crítico del pensar, menos mistificado y más digno, creo, a la de Martin Heidegger, el otro grande de la filosofía del siglo XX) se mezclan tanto el poder de su pensamiento filosófico —sobre todo el modo de aunar en él el rigor del método científico con el apasionado interés por las cuestiones fundamentales de la humanidad— como el halo hagiográfico de su biografía, que unas vidas permiten y otras, no. Pero hay algo más, muy poco filosófico, en la fascinación que despierta, algo que, sea lo que sea, pone de relieve ejemplos como el hecho, que recuerda al pensador Albrecht Wellmer, de que en 1989, centenario del año de nacimiento de Wittgenstein y Hitler, que además de coetáneos y compatriotas fueron condiscípulos en la Realschule de Linz, compitieran en los suplementos literarios cual paradigmas enfrentados, absolutos ambos, como si se tratara del dios del Bien, redentor de prejuicios, y el dios del Mal, maquinaria infernal de ellos.

¿Qué es ese algo? Todo aquello que ha convertido a Wittgenstein en «Wittgenstein», a una persona en un concepto, en una palabra entre comillas, algo inaprehensible o sólo aprehensible —en tanto que mostrable, evocable de algún modo— en esas comillas puestas para la historia. Algo a lo que no puede más que aludirse, como haremos a continuación, contando historias, aspectos, sin unidad discursiva entre ellos que pretenda definir un perfil intangible, más bien sueltos, para que cada uno vaya fusionándolos a su manera en ese concepto borroso, evocador, siempre oscuro, de eco envolvente, aunque siempre lejano: «Wittgenstein».

UNA VIDA COMPROMETIDA CON EL PENSAR

Ludwig Josef Johann Wittgenstein nació en Viena, el 26 de abril de 1889 y murió en Cambridge, Reino Unido, el 29 de abril de 1951. Su padre, Karl Wittgenstein, un industrial de gran éxito, el temido capo de la industria austrohúngara del acero, había llevado el apellido Wittgenstein hasta el mismo olimpo económico que los Krupp o los Rothschild.

La afición al arte, especialmente a la música, distingue a la familia Wittgenstein. Karl llevaba el violín en todos sus viajes de negocios. Leopoldine, su madre, una excelente pianista, exquisita, conservadora y dura en sus críticas, se entendía muy bien con Eduard Hanslick, el teórico y crítico musical más reconocido entonces. Johannes Brahms, Gustav Mahler, Richard Strauss, Arnold Schönberg, Pau Casals, Clara

Schumann... frecuentaban el salón del Palais Wittgenstein. El violinista Joseph Joachim, primo de su padre, Brahms y Julius Stockhausen, entre otros, fueron profesores de piano de los hermanos Wittgenstein. Ludwig decía que componer una melodía habría sido su mayor ilusión. En una melodía habría podido sintetizar su vida entera. Por escribir una buena página de música, habría cambiado quizá todas las de su filosofía.

Ludwig pasa su infancia en ese ambiente refinado a cargo de una institutriz áspera, desatenta e incombustible, Elisa, y de profesores y tutores particulares que se veían obligados a seguir la planificación estricta del padre, que no quería que sus hijos fueran educados en las blandas lindezas de la clase alta vienesa. En otoño de 1903, por no estar suficientemente preparado para un instituto *(Gymnasium)* de Viena, le envían a otro más técnico *(Staatsoberrealschule)* en Linz, donde coincide con Hitler, de su misma edad pero en un curso inferior. Hay quien afirma que el odio a los judíos de Hitler proviene de los complejos causados en esa época por el trato con el atildado, refinado, hábil polemista y muy inteligente Ludwig Wittgenstein: el chico judío de la escuela «en quien no confiábamos demasiado», según escribió aquél en *Mein Kampf.*

Tres años después, en 1906, al acabar el bachillerato y aconsejado por su padre —había pensado estudiar física con Ludwig Boltzmann, pero éste se suicida antes de comenzar el curso—, Ludwig decide irse a Berlín a estudiar ingeniería mecánica en la Escuela Técnica Superior de Charlottenburg, la más célebre escuela de ingeniería alemana, donde acaba sus estudios en 1908. Luego se traslada a Manchester, se matricula en el College of Technology y pone a prueba cometas en la estación experimental de Glossop. Allí, en el Departamento de Ingeniería de la universidad de la ciudad, investiga el funcionamiento de motores de aviación no tradicionales (de pistón), motores en los que la turbina misma hace de motor (a propulsión). Incluso, en 1910, patenta su idea, que queda aparcada en el olvido. Treinta años más tarde, Fredrich von Doblhoff, otro austriaco, que desconocía el trabajo de Wittgenstein, vuelve a la idea y en 1943 se prueba con éxito.

Wittgenstein había leído a Boltzmann y prefería su perspectiva formal apriorística de la ciencia al sensacionalismo de Ernst Mach, de moda en Viena, incluso entre los mejores literatos (Hermann Bahr, Hugo von Hofmannsthal, Robert Musil). Desde la época de Linz, incluso antes, se interesaba especialmente por cuestiones teóricas sobre los fundamentos formales y objetivos de la ciencia y por los lógicos de la matemática. La lectura de Bertrand Russell, de *Los principios de la*

matemática, lo llevará a escribirle y a trasladarse a Cambridge para asistir a sus clases. Ése era un tema de enorme interés entonces: en 1903 había aparecido el segundo tomo de *Las leyes fundamentales de la aritmética*, de Gottlob Frege (el anterior, en 1893). En 1910 se publica el primero de los *Principia Mathematica* de Bertrand Russell y Alfred North Whitehead (más teórico, seguramente escrito por Russell), que, junto con los otros dos (más técnicos, aparecidos en 1913, en los que la colaboración de Whitehead fue más amplia), es fundamental para la historia de la lógica. La nueva concepción de la lógica de Frege y Russell, como fundamentación de la matemática, marca el camino de Wittgenstein a la filosofía.

Cambridge era el sitio ideal no sólo para investigar esa filosofía de la matemática, sino para pasearse por la filosofía en muchos otros aspectos y por la cultura en general. Probablemente el mejor lugar, quizás el único, que podía hacer caso, entender —y soportar— a Wittgenstein, y sin el cual ese joven vienés, genial pero apasionado y terco, jamás habría llegado a ser el histórico «Wittgenstein». Allí estaba George Edward Moore, el filósofo del sentido común, el más célebre en Cambridge en aquel momento, que en 1903 había publicado sus famosos *Principia Ethica*. El ambiente cultural de esa ciudad antes de la Gran Guerra fue irrepetible. A la sociedad secreta de Los Apóstoles, por ejemplo, llamada La Sociedad sin más, pertenecieron las figuras literarias e intelectuales de la época y también muchas del Círculo de Bloomsbury. Wittgenstein declinó el honor de ser miembro —un gran y muy especial honor de ese grupo esotérico— al poco tiempo de haberlo aceptado, tras muchas dudas y sin pedirlo. No le gustaba el ambiente selecto, un tanto artificioso y ligero, intelectualmente, ni la promiscuidad sexual de que hacía gala. En esa Sociedad conoció a John Maynard Keynes, con quien mantendría una relación muy especial toda la vida, pues fue quien le ayudó, con sus influencias, a volver a Cambridge en 1929, a conseguir su nacionalidad inglesa después, e incluso a visitar la Rusia de Stalin.

En 1911, Wittgenstein comenzó a asistir a las clases de Russell en el Trinity College, aunque seguía matriculado en Manchester. No tenía claro si seguir con los motores de aviación o dedicarse por entero a la filosofía. Russell, después de leer su trabajo, le convenció de que abandonara sus estudios de aeronáutica y se dedicara a la filosofía. En 1912 se matriculó en el Trinity College. Y allí avanzó rápidamente en sus estudios de lógica y fundamentos de la matemática con Russell, que debió soportarlo hasta altas horas de la noche en sus habitaciones.

Wittgenstein pronto le demostró que la lógica era demasiado difícil para él, cosa que Russell admitió.

Wittgenstein también asistió a las clases de psicología de Moore. Russell y Moore, dos catedráticos famosos, dieciséis y diecisiete años mayores que él respectivamente, respetaban su genio y su profundidad en el pensar, soportaban su carácter exaltado y vehemente. Discutían con él de igual a igual. Wittgenstein se negaba a escribir sus ideas hasta que no resultaran perfectas, a pesar de tener un miedo cerval a morir o a volverse loco antes de que sucediera. Discute con Whitehead, se hace amigo también del matemático Godfrey Harold Hardy, se convierte en un miembro muy activo del Club de Ciencia Moral, el foro más famoso de debate de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cambridge, donde contribuye a elevar la intensidad y el nivel de las discusiones, secundando en su buen hacer a Moore, su presidente entonces, en cuyo cargo le sucedería muchos años después. Russell quiso que se tomaran al dictado sus pensamientos. Moore tomó notas de ellos. En diciembre de 1911, a los veintidós años, Wittgenstein dio su primera conferencia: «¿Qué es filosofía?».

Filosofía era para él entonces lógica y metafísica. Justamente lo que luego manifestaría en el *Tractatus* [TLF]: análisis lógico del lenguaje con vistas a la determinación de su claro significado y una concepción del mundo montada sobre él, lógica también. Es decir: descripción lógica del lenguaje y del mundo. Por todo ello, Wittgenstein prefería el ambiente vivo de discusión de Cambridge antes que el aprendizaje académico de la historia de la filosofía, que siempre le pareció una pérdida de tiempo. Su voluntaria ignorancia de la historia de la filosofía evitó que se enredase en discusiones sin fin, en la trampa de la circularidad hermenéutica. La destruyó de un plumazo, sin darle importancia. No siguió su juego. Dedicarse a la filosofía tradicional y a hacer filosofía de ese estilo era para él «una especie de muerte en vida». Decía sin asomo alguno de vergüenza no entender a Platón, a Kant o a filósofos semejantes. «Apenas acababa de comenzar lecturas sistemáticas en filosofía y ya expresaba su más ingenua sorpresa de que todos los filósofos que por ignorancia había admirado antes fueran en realidad estúpidos, deshonestos y cometieran errores repugnantes», escribió David Pinsent, su mejor amigo.

Entre las muchas actividades a que se dedicó Wittgenstein en esos primeros tiempos de Cambridge están los experimentos psicológicos sobre el ritmo en el lenguaje y en la música, que hizo precisamente con Pinsent. Con él, Wittgenstein realizó dos viajes de vacaciones, uno

a Islandia ese primer verano de 1912 y otro a Noruega en septiembre del año siguiente. Fue quizá su mejor amigo. Wittgenstein era homosexual, pero se conocen pocos detalles al respecto. Tampoco de su relación con David. Cuando éste murió durante la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein estuvo a punto de suicidarse. Fue su tío Paul quien lo disuadió de hacerlo —se lo llevó a su casa de campo, en el idílico entorno de Salzkammergut— y a él debemos que emprendiera entonces la redacción definitiva del *Tractatus*, obra que dedicó a Pinsent y que constituye uno de los libros de filosofía más bellos y con más influjo en el siglo xx: todo un poema lógico. Con esas ideas sobre la esencia del lenguaje, la naturaleza del mundo, la lógica, la ciencia, la filosofía, sobre el misticismo estético, ético o religioso, Wittgenstein influyó decisivamente en la filosofía. Dijo lo que, según él mismo, no se podía decir.

Tras unas vacaciones navideñas, en enero de 1913 muere el padre y Wittgenstein hereda una enorme fortuna, que después de la guerra regalará íntegramente a sus hermanos. Tras otro invierno como estudiante en Cambridge, Ludwig viaja con Pinsent a Noruega, de donde regresa a comienzos de octubre con la idea de volver a retirarse allí durante un tiempo para pensar en soledad sobre «la lógica y mis pecados».

Wittgenstein vivió atormentado por complejos de culpa, probablemente secuelas de la rigidez con que los había educado su padre y que llevó a dos de sus hermanos mayores al suicidio. El sentimiento de culpabilidad era también para él una especie de sentimiento místico, absoluto, al lado del de asombro ante la mera existencia del mundo o del de sentirse, en momentos de serenidad, absolutamente a salvo pasara lo que pasara. Por su condición incómoda de judío, por su homosexualidad no asumida públicamente, por no llegar nunca al régimen estricto e ideal de conducta imaginado, o por lo que fuera, se sentía sucio como un cerdo. «Mi vida ha sido hasta ahora una gran cochinada, pero: ¿debería continuar siéndolo por siempre?», había escrito a Russell el 3 de marzo de 1914 desde Skjolden, Noruega. Skjolden fue el retiro de Cambridge, tan importante uno como otro. Y entre ambos se forjó el Ludwig Wittgenstein esencial e histórico.

En agosto de 1914, Wittgenstein se alistó voluntariamente como soldado raso. Tenía veinticinco años. Unos meses antes, desde Noruega, había escrito a Russell: «¡No puedo ser un lógico antes que un ser humano! Con mucho, lo más importante es ajustar cuentas conmigo mismo. [...] Si me acobardo al escuchar los disparos será señal de que

es falsa mi visión de la vida [...]. Tal vez la cercanía de la muerte me traiga la luz de la vida». Durante esos años, en el frente y la trinchera, Wittgenstein escribió sus ideas, ideas que se fueron ahondando con los avatares de la guerra. Las anotaciones de los diarios fueron fundamentales para la redacción del *Tractatus*. El 2 de agosto de 1916, un tanto sorprendido, escribió: «Sí, mi trabajo se ha extendido de los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo». Ludwig había comenzado la guerra siendo un lógico y la terminó siendo un místico.

Tras la Primera Guerra Mundial, Ludwig era otra persona. Del patricio-dandy-arrogante había surgido un hombre de sencillez tolstoiana que lo primero que hace es renunciar a su dinero y con él a toda su vida anterior. El dinero, decía, hace mal a todos, sobre todo a los pobres (los ricos ya lo sufren de entrada). Se toma en serio la retirada del mundo y no sólo del ambiente de Cambridge. «Ojalá viviera ya en otra parte que en este cochino mundo», escribió. Abandonó la filosofía, y sólo se preocupó por la publicación del *Tractatus* como una especie de testamento al respecto. Se matriculó en la Escuela Normal de Viena y en julio de 1920 recibió el título de magisterio. Inició entonces su andadura de seis años como maestro de escuela por pueblos de la Baja Austria. Pero al maestro de pueblo, a esa altura, se le compara con la eminencia universal de Einstein y Freud, su ya famosísimo conciudadano vienés. Su libro era objeto de estudio y discusión en la Universidad de Viena. El matemático Kurt Reidemeister lo había presentado en la Facultad de Matemáticas, en el célebre seminario de Hans Hahn, y el filósofo de la ciencia Moritz Schlick en la Facultad de Filosofía ante el grupo del que surgiría luego el renombrado Círculo de Viena.

En 1926, a raíz de sus problemas con padres y alumnos, deja el magisterio y vuelve a Viena, donde se hace cargo de la realización de la obra de la casa que su hermana Margarethe, llamada familiarmente Gretl, había encargado a un arquitecto discípulo de Adolf Loos, Paul Engelmann. La famosa casa de la Kundmanngasse, por su limpia y ascética belleza, es el monumento arquitectónico de la lógica pura y estricta del *Tractatus*. Durante esa época, en Viena, poco a poco retorna a la filosofía.

Russell, Frank Ramsey —promesa truncada de la matemática— y Keynes le ayudan a volver a Cambridge. En enero de 1929 se traslada a Cambridge. «Dios ha llegado —escribiría Keynes a su esposa—. Me lo encontré en el tren de las 5.15.» El autor del *Tractatus*, el maestro de pueblo, el arquitecto aficionado, a los cuarenta años, vuelve a ser un estudiante, tiene que terminar su carrera para ganarse la vida. Los planes

de estudio han cambiado y ya no puede alcanzar el grado de *bachelor*, sólo puede graduarse con el título de doctor. Después de alguna historia penosa con Moore, por la arrogancia de su carácter, se acepta el *Tractatus* como tesis doctoral. El 18 de junio obtiene el título de doctor después de argumentar sus ideas ante un tribunal del que formaban parte Russell y Moore. Cuentan que al terminar su exposición, se acercó a ellos y con una palmadita en el hombro dijo: «No os preocupéis, ya sé que nunca entenderéis nada».

Gracias a ellos y a Ramsey consigue, al día siguiente, dinero del Trinity College para seguir sus investigaciones. En diciembre, después de presentar el texto de lo que conocemos hoy como *Consideraciones filosóficas*, se le concede una beca de investigación por cinco años; una vez más gracias a un informe positivo de Russell, que dice no comprender mucho las ideas de Wittgenstein pero que como lógico que es, cree que de continuar trabajándolas probablemente lleven a una filosofía nueva por completo. Russell nunca entendería esa nueva filosofía del lenguaje corriente de Wittgenstein. «No le preocupa el mundo y nuestra relación con él, sino sólo los distintos modos en que las gentes necias pueden decir cosas necias», es todo su dictamen sobre ella. Su amistad se perdería por miles de incomprensiones mutuas. «Locuaz y superficial, aunque, como siempre, asombrosamente rápido», escribió Wittgenstein a Moore, el 3 de diciembre de 1946, refiriéndose a la intervención de Russell en una reunión del Club de Ciencia Moral en que coincidieron.

Wittgenstein, en aquella época, escribió y dictó incansablemente notas y más notas, páginas que destruyó, o de las que hizo nuevas versiones, cortó en trozos y pegó en otro orden, eligió algunos, apartó otros... Sus clases, sus acaloradas discusiones en el Club de Ciencia Moral, su carácter extremadamente incómodo debido a su sinceridad y tensión intelectual, su pasión por la polémica, su extraña indumentaria y modo de vida fueron generando una leyenda de rareza genial. «Nunca hasta ahora habíamos visto pensar a un hombre», parece que decían sus alumnos el primer día de clase. Wittgenstein pensaba en voz alta. Sin papeles, ante un grupo escogido de alumnos, masculinos a ser posible, una media docena, sentados en sillas plegables que habían de llevar ellos mismos, en una sencillísima habitación del Whewell's Court del Trinity. Ponía la maquinaria de su cabeza a pensar, en medio de largos y tensos silencios, de maldiciones sobre su propia estupidez, de apelaciones a los alumnos y diálogos con ellos. Moore —a quien Wittgenstein sucedería en su cátedra en 1939— asistía a sus charlas regularmente y publicó sus apuntes de los años 1930-1933 en *Mind*.

En aquel entonces, su mejor amigo y compañero de discusión en Cambridge era Piero Sraffa. Sraffa era un economista, también *fellow* en el Trinity, amigo y camarada de Antonio Gramsci, a quien Keynes había ayudado a salir de Italia, donde lo amenazaba la ira de Mussolini tras haber publicado un artículo en contra de su régimen. Es curiosa la amistad de Wittgenstein y su diálogo con un activista político como Sraffa, pues según sabemos, Wittgenstein nunca tuvo tentaciones políticas. La relación y las conversaciones con Sraffa fueron importantes en aquellos momentos de cambio (citado junto a Ramsey en el prólogo a las *Investigaciones* como estímulo de sus nuevas ideas), aunque no se sabe mucho de ellas. Al contrario de las que mantenía con Ramsey y FriedrichWaismann, éstas le hablaban de futuro, no del pasado, de nuevas perspectivas más reales, menos logicistas.

Su amigo Frank Ramsey, que murió a los veintinueve años, en enero de 1930, había querido reformular los fundamentos logicistas de la matemática con ayuda de la filosofía de la lógica del *Tractatus*, pero Wittgenstein no sólo rechazó planteamientos concretos de esa reconstrucción, sino el intento mismo de fundamentar siquiera la matemática, algo que se convertiría en un rasgo básico de su segunda filosofía. Con Ramsey se comportó como lo haría con Waismann, a quien en 1931 deja tirado con el proyecto común «Lógica, lenguaje, filosofía», una exposición más asequible de la filosofía del *Tractatus*, que llevaban en común —el que trabajaba era Waismann, Wittgenstein sólo sentenciaba— desde hacía un par de años.

Sraffa, como decíamos, lo mantenía en contacto con los acontecimientos (Wittgenstein se negaba a leer periódicos y a escuchar la radio). Y mucho hubo de hacerle pensar la concepción esencialmente social e intersubjetiva del lenguaje, la perspectiva antropológica general que le expondría este marxista, pues el lenguaje dejó de ser un sistema abstracto para convertirse en una acción humana.

Fuera como fuere, el pensamiento de Wittgenstein fue cambiando radicalmente hasta llegar a ser la alternativa al primero, al de antes de la guerra, prácticamente el contrario; aunque alternativas y contrarios se parezcan mucho en su oposición, pues ambos se necesitan para existir. En el primero, analizaba lógicamente el lenguaje y el mundo buscando un ideal universal de perfección significativa en un sujeto metafísico, minusvalorando cualquier uso del lenguaje que no fuera el lógico y científico, que tuviera que ver con las peculiaridades de un sujeto empírico y emocional. En el segundo, analiza el lenguaje corriente, con sus innumerables usos y juegos diarios, buscando el

sentido de las cosas en él mismo, tal como es, como acción humana sometida a un entrenamiento reflejo dentro de una forma concreta de vida sujeta a condicionamientos naturales, sociales y culturales, en una imagen concreta de mundo.

Hacia el final de los cinco años de contrato con el Trinity, Wittgenstein se replanteó su vocación. Dos meses después de finalizado el contrato, en agosto de 1936, volvió a Noruega. De esa época (1936-1937) son sus diarios más bellos. En ellos se ve la pelea cotidiana con él mismo, con sus ideas religiosas, con sus dudas respecto a su trabajo, con la soledad, en medio de la cual, y en su guerra particular esta vez, pone las bases de su segunda obra revolucionaria: las *Investigaciones filosóficas* (IF). A su nueva estancia en Noruega, como a la primera, le seguirán acontecimientos políticos nefastos.

La anexión de Austria por Adolf Hitler, en marzo de 1938, llevó a Wittgenstein a adquirir automáticamente la nacionalidad alemana, nacionalidad que no deseaba. Solicitó entonces la inglesa, así como un puesto en la Universidad de Cambridge, que entonces se hizo más perentorio y menos difícil de conseguir. En octubre de ese año, la Facultad de Filosofía lo nombró miembro numerario. Wittgenstein solicitó en aquel momento la cátedra que Moore dejaba libre tras su jubilación. El 11 de febrero de 1939 la Universidad de Cambridge le nombró catedrático de filosofía en el Trinity College. «Denegar a Wittgenstein la cátedra de filosofía habría sido como denegar a Einstein la cátedra de física»: con esas palabras justificó el profesor Charlie Dunbar Broad, de reconocida antipatía hacia Wittgenstein, la decisión. El 14 de abril le concedieron la nacionalidad inglesa.

Mientras tanto, la familia Wittgenstein, hermanas y allegados (el único hermano que le quedaba, Paul, vivía ya en Estados Unidos) tenían problemas por sus tres cuartas partes de origen judío. Wittgenstein, a esas alturas ciudadano británico, negoció con los nazis una salida a la cuestión: 1,7 toneladas de oro, se dice, por lavar la cara, más bien la sangre, de su abuelo Hermann Christian, hijo de padre y madre judíos, haciendo de él un espécimen natural de la raza alemana.

Desde el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, Wittgenstein, que ya tiene cincuenta y un años, incómodo como mero espectador de la guerra, intentó colaborar de algún modo en las tareas comunes. A partir de noviembre de 1941 compaginó sus clases con el trabajo en el Guy's Hospital de Londres. En abril de 1943 dejó Cambridge para trabajar, en Newcastle, con un equipo médico que investigaba una terapia de shock para las heridas. Pero en octubre de 1944 tuvo

que retomar su cátedra, que no podía abandonar por más tiempo. Tres años más tarde decidió dejarla del todo. En diciembre de 1947 renunció oficialmente a ella para dedicarse a la escritura y se trasladó, esta vez, a Irlanda, desde donde viajaba de vez en cuando a Cambridge o a Viena. Escribió incansablemente, y copias de compilaciones de sus anotaciones o dictados a sus ex alumnos corrían desde hacía años por Cambridge y Oxford. Era ya una leyenda en vida. Personaje raro, genial, austero.

En 1949 le diagnosticaron cáncer de próstata. Él siguió escribiendo. Unos meses antes de su muerte, entre octubre y noviembre de 1950, Wittgenstein viajó a Noruega, pensando en quedarse allí, pero su cáncer y Ben Richards, su acompañante durante esas cinco semanas, se lo desaconsejaron. Y volvió a Cambridge. Los últimos años de su vida ni siquiera tuvo casa. Residió en pensiones humildes, hoteles baratos, en casas de amigos, y murió en la de su médico.

Durante los dos últimos meses de vida escribió quizá su obra más lúcida: los parágrafos 300 a 676 recogidos en *Sobre la certeza* [SC]. Los siete últimos están fechados el día 27. La duda, como la justificación, ha de tener un fin, dice en ellos, no puede dudarse de todo, hace falta dejar alguna vez de fundamentar las cosas. «Cuando se sabe alguna cosa es siempre por gracia de la Naturaleza.» (SC, §505.) Sólo de ella y en ella, como último fundamento de todo, acabó fiándose. Sólo ella dio definitivamente la paz buscada a su pensar. La paz de la inocencia del niño o del animal. «¿Cree el niño que la leche existe? [...] ¿Sabe el gato que existe el ratón?» (SC, §478.) No. «El saber comienza después a otro nivel.» Y con él los agobios intelectuales. Pero su fundamento y último sentido son esa inconsciencia y esa serenidad de lo primigenio. La oscuridad del abismo de lo natural a la que ya regresaba.

Desde la otra cara de la moneda (no la de la dedicación exclusiva a algo, la filosofía, sino la de la liberación de todo lo demás para ello), la vida de Wittgenstein puede seguirse también como un proceso constante interior y exterior, de tintes neuróticos y calidades dramáticas, como un camino de purificación y renacimiento, que podría llamarse perfectamente místico, de renuncia al mundo, de liberación en su persona y su entorno de todo lo que pudiera apartarle de la filosofía.

En cualquier caso, tanto liberada como comprometida, la vida de Wittgenstein es la clave de su obra. Y esa unidad de vida y obra es la clave del «algo» fascinante de lo que estamos hablando. Y la clave de esas claves aparece en la conocida frase de su cita predilecta y repetida, la ex-

presión de Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon: «Le style, c'est l'homme». Hay que pensarlo bien: el estilo es el hombre, el hombre es el estilo, y nada más que el estilo. O el estilo es el pensar, el pensar es el estilo, y nada más que el estilo. O el estilo es la verdad, la verdad es el estilo, y nada más que eso. O el estilo es la filosofía, etcétera. La persona, el pensar, la filosofía, la verdad por sí misma y la verdad de todo ello, es cosa de estilo. No hay otra verdad que el estilo, no hay otra filosofía que el estilo, no hay otra vida que el estilo (de vida)... La verdad es un estilo de verdad, la filosofía es un estilo de pensar, la vida es un estilo de honradez y decencia... Todo ello es muy wittgensteiniano.

¿Qué estilo? Ese estilo personal o modo de vida suyo, retirado, austero, alucinado por el pensar, al borde del suicidio y la locura, pero con la suprema hondura que proporcionan las cosas serias. De alguien que quiere discutir y pelear con Dios, por ejemplo, que mientras filosofa en la soledad de su cabaña de Noruega se siente como encerrado con Dios en una jaula, como dos fieras salvajes al acecho, esperando a ver quién salta primero sobre la otra (MP, 17-3 y 17-4-1937, respectivamente), por citar alguna imagen de su vida, porque hay mil detalles del estilo wittgensteiniano. En cualquier caso, siempre es unidad de vida y pensar: se vive para pensar porque no hay nada más digno por lo que vivir, y se piensa para vivir porque sin pensar no hay vida. Un marco simplemente teórico no legitima nuestras prácticas ni nuestros pensamientos, nuestra vida ni nuestro pensar, que siempre se entienden mejor desde dentro, unidos, en su irrenunciable dialéctica. La teoría es un exceso de lenguaje, enmarca las cosas en un horizonte tan exangüe como pretencioso, si no es vida es mendaz, dice lo que hay que decir en cada caso, a conveniencia, o es ebriedad logorreica, palabras que salen a borbotones de nada y a borbotones van a nada. No tienen nada que ver con la verdad, es decir, con la veracidad. ¿Qué otra verdad hay? ¿Cuáles pueden ser el origen y la finalidad de las palabras sino la decencia de vida y pensar unidos? ¿Hay algún otro fundamento que la corrección y acuerdo humanos? ¿En qué consisten, pues, la verdad de las cosas y el significado de las palabras? Si no se fundan en un pensar y una vida honrados, acordes en su decencia, con su forma de vida, son mera retórica en el aire, castillos de naipes.

Wittgenstein vivió una vida en extremo ascética, única y exclusivamente dedicada a pensar, escribiendo hasta que perdió la consciencia, la antevíspera de su muerte. Sus últimas palabras a la señora Bevan —el ángel de su solitaria agonía, la esposa del médico en cuya casa murió—, fueron: «Diga a mis amigos que mi vida ha sido mara-

villosa». Lo maravilloso de su vida, dice Brian McGuinness, es que siempre hizo lo que quiso (aunque no eligiera lo fácil, añadiríamos). Y lo hizo, efectivamente, a pesar de su padre, a pesar de sus fantasmas de siempre.

En su tumba del cementerio de la iglesia católica de San Gil de Cambridge, a una milla del templo en la carretera de Huntington, para asombro de muchos, sólo se ve una sencilla lápida sobre la hierba con nombre y fecha: «Wittgenstein 1889-1951».

UN PENSAMIENTO ENTRE LA LÓGICA Y EL LENGUAJE

Tanto la manera de pensar de Wittgenstein como las conclusiones a las que llega su pensamiento son particulares. Por una parte, fue un genio del pensamiento y por otra, la genialidad de su pensar consistió en destruir el pensamiento, al menos el tradicional; la filosofía después de él ya no es la misma, puesto que quien se aferra a sus últimas aportaciones deja de filosofar o tiene que hacerlo de manera completamente distinta. El pensamiento de Wittgenstein está hecho de fragmentos y retazos, y se hace difícil exponerlo si no es también de una manera fragmentaria. Ahora bien, si tuviéramos que definirlo de una forma tradicional diríamos que su filosofía es «crítica del lenguaje», y que en esto consiste, situada como un péndulo entre la lógica y el lenguaje, y con el lenguaje y sus juegos lógicos e ilógicos. En un principio entendía la filosofía como la clarificación lógica del lenguaje filosófico; sin esta claridad, la filosofía no diría más que «sinsentidos». Más adelante pensó que la filosofía no debía ser teórica sino práctica, y que para aclararnos en ella debería considerar si las proposiciones filosóficas son claras u oscuras o sencillamente ininteligibles. En los párrafos y apartados siguientes repasamos estas confluencias y meandros, estos vaivenes entre varias maneras de pensar y de acercarse a la filosofía desde el presupuesto más inmediato de todos: el lenguaje como límite y barrera del pensar, pero también vehículo desbocado de infinitas posibilidades: desde lo obvio hasta lo absurdo.

Apuntes sobre una manera de pensar

Wittgenstein fue un maestro de la brevedad y la concisión. Amaba la palabra desnuda, el sablazo directo del lenguaje, la precisión matemáti-

ca y la cromática de la lógica. Sostuvo que había que dejarse de retórica y decir las cosas que se pueden decir de manera directa, una actitud que impregnó tanto su filosofía como su vida. Estas y otras consideraciones hacen del estilo del pensador vienés un caso único e inimitable.

Contra retórica y novedad

Antes de saber si es verdadero o falso lo que decimos hay que saber si siquiera decimos algo cuando hablamos. Eso, además de una radical postura analítica del lenguaje es una actitud sincera de vida, enfrentadas ambas tanto a la verborrea absurda metafísica como a la efusividad de la moralina sentimental. El rechazo de la teoría es en Wittgenstein paralelo a su horror por lo retórico en literatura, dice McGuinness con toda razón; pero en este sentido profundo, grave, «religioso» (la religiosidad de Wittgenstein hubo de resumirse, por la ausencia de fe, en una postura seria ante cualquier eventualidad de la vida y del pensar). Cosa de estilo, en efecto. De estilo de vida sobrio y riguroso, cristalino y decente. «El ornamento es delito», proclamaba ya su conocido, primero respetado, luego aborrecido, Loos. La retórica banal, la que no nace de esfuerzos sinceros por expresarse y expresarse bien, es indecente.

Wittgenstein consideraba la vida un deber o una tarea. Poseía criterios morales muy estrictos y exigía respuestas graves a una sociedad en que la mayoría se contentaba con respuestas no tan exigentes, más bien superficiales. Y eso le hacía incómodo hasta para los amigos, ser amigo suyo debía de ser muy fatigoso, en efecto: «a full-time-job», confirma su amigo Gilbert Pattison. Igual que ser alumno. Con su filosofía (y sus manías en contra de ella) quería cambiar el modo de pensar y de vivir de todo aquel con quien intimaba, y en algún caso lo consiguió, dramáticamente a veces (alejando de sus estudios a alumnos bien dotados para que emprendieran una profesión manual, con gran enfado de sus familias). De todos modos, dramático o no, con consecuencias para la vida entera o sin llegar a tanto, nadie que conociera a Wittgenstein quedaba indiferente, más bien impresionaba por su tensión intelectual, sus preguntas obsesivas, su profunda inteligencia, su crítica tan demoledora como sincera. En su novela *El mundo tal como lo encontré*, en una atmósfera literaria muy lograda al respecto, Bruce Duffy cita el supuesto diario del primer amigo de Wittgenstein, David Pinsent, discípulo preferido de Moore, que, en la ficción, el 30 de julio de 1914, solo con Wittgenstein, en la cabaña de Skjolden, escribe acerca de su «miedo a que W. robe mi alma y haga de mí un hombre diferente, a su ima-

gen. Como resultado de mis miedos siento que debo construir mi vida en aquellos escondrijos donde no lo hace W., como el liquen resistente que se cuelga de las rocas de las montañas». (Quizá no sea verdad, pero podría serlo.)

Cambiaba la vida de otros, pero él era conservador. A pesar de la zozobra en que vivía abriendo camino con su análisis lingüístico a la destrucción de las mayores construcciones mentales, castillos metafísicos de naipes y aire, de la historia, a pesar de que destruía, destruía, destruía, de que le hubiera gustado que su nombre pasara a la historia como el de quien incendió la Biblioteca de Alejandría, el fondo no se movía. Encabezó muchas revoluciones, pero no se enteró de ninguna. Desde la Primera Guerra Mundial, al menos, cuando olvidó su dandismo, fue enemigo de todo tipo de pensamiento progresista, en el sentido en el que ya desde el prólogo del *Tractatus* (1918), que repite en 1945 en el de las *Investigaciones*, lo que pretende no es novedad, ni originalidad, sino claridad. O fue conservador, por decirlo de otro modo, en el sentido de anacrónico, puesto que vivía casi ausente, en la nube de la gran cultura de Beethoven, Schumann, Schubert, Goethe, Tolstói, William Blake, etcétera, sintiendo la necesidad de rehacer la sociedad y cultura del pasado, debido a la oscura situación que percibía en su tiempo. En Rusia, por ejemplo, buscó, sin encontrarlo, trabajo manual, vida simple, impoluta, la de Tolstói, un nuevo orden social, el del campesinado de siempre, pero dada su educación y orígenes, el que de verdad parece que sentía siguió siendo el del *Gründerzeit* (la época del despertar económico y cultural germánico) y la época victoriana. Había sido educado en la música del clasicismo vienés y en la vena de la literatura alemana, con Goethe a la cabeza, que rechazaba el nacionalismo y la fe en el progreso que impregnaron la cultura europea del siglo XIX y comienzos del XX. Dicho de otro modo, Wittgenstein fue un conservador cultural a quien repugnaba el espíritu avasallador de la civilización europea y americana, aunque, como dice Glock, su consecuencia y pasión intelectual le preservaron de ser un nostálgico o corto de miras.

Escepticismo e ilusión

A pesar de su conservadurismo, o por él, por la claridad y la grandeza que perseguía, al menos el segundo Wittgenstein era un escéptico clásico, pirrónico, dice el filósofo Stephen Toulmin, que le conoció bien. Es decir, no tenía ninguna opinión filosófica, las discutía para mostrar que se basaban en malentendidos y para aniquilar, así, toda generali-

zación filosófica. Consideraba la verdad una ilusión. Primero, como ideal del análisis lógico, se trataba de una ilusión asintóticamente creída luego, en la época de que habla Toulmin, mera coincidencia de modos de vida y reglas de juego; la verdad era una desilusión sobriamente asumida.

El ideal de juventud logicista: una especie de armonía preestablecida entre mundo y lenguaje, cosas y palabras, hechos y proposiciones, que corresponden a una especie, también, de proyección figurativa matemática punto por punto; un mundo feliz lógico, con su lenguaje formal feliz, donde todos los hechos y proposiciones surgen de una especie, también; de idea platónica, una variable lógica, la «forma general de la proposición», que por aplicación sucesiva genera todas las proposiciones del lenguaje y todos los hechos del mundo, en perfecta armonía lógica unas y otros por su mismo origen. Armonía que, a su vez, hace que la verdad, como correspondencia, en este ámbito de logicidad del mundo, del lenguaje y de la ciencia, sea idealmente calculable; es decir, calculable si el ideal del análisis se cumple, si éste llega —que nunca llegó— a los objetos simples, a las cosas, que son los ladrillos en que se apoya la construcción de todo el entramado lógico del mundo, y del lenguaje, sin los que, por supuesto, todo queda en el aire. Sin ellos las palabras no significan nada porque no tienen nada que significar; sin ellos no hay hechos (conjuntos de cosas) y por tanto las proposiciones (conjuntos de palabras) no tienen sentido, es decir, no las hay tampoco; y si no hay proposición alguna, al menos una, elemental, no hay base, pues necesita comenzar por la negación de una proposición, la repetición generadora de lenguaje y mundo de la forma general de la proposición, que entonces funciona en el vacío. Tampoco funcionan las tablas de verdad, ni, con ellas, la verdad misma de las proposiciones complejas, que dependen de los valores de verdad de las proposiciones elementales.

Nunca se cumplió hasta el final, es decir, desde el principio, el análisis lógico, pero, por lógica, era posible hacerlo (se consideraba que la lógica era el recinto de toda posibilidad y que todas las posibilidades eran sus hechos). Y con ese supuesto bastaba. Ningún formalismo, logicista, atomista, o como fuera, ningún empirismo lógico, fue capaz de dar el paso a lo real.

Como bien se ve a distancia, se trata de ilusiones de juventud, de un comienzo de siglo, el XX, que arrumba con la razón metafísica y estrena un tanto crédulamente el lenguaje como nuevo ámbito de comprensión del mundo: la razón no es accesible aunque la haya, porque no hay experiencia posible de un objeto así, y si la hubiera, su manifes-

tación senso-perceptiva, analizable, sería, en cualquier caso, el lenguaje. Ilusiones de juventud, también, del joven Wittgenstein, aterrizado en Cambridge, vía Jena, en el foco más preclaro del logicismo (Russell, Frege). El análisis lógico del lenguaje, la lógica como base de la metafísica y de la matemática, de lo real y del cálculo, o de la metafísica y de la ciencia en general, es decir, de lo real y de su conocimiento, la lógica pura como estructura más íntima de lenguaje y mundo; como vida del sujeto microcosmos, ojo del mundo, espejo del mundo, límite del mundo, que es el mundo o que subsume todo: el «sujeto metafísico», una sublimación del Wittgenstein joven.

Ese sujeto, su análisis y artificio lógico de lenguaje y mundo, era una ilusión «ingenua» de Wittgenstein y fue una ilusión confesa para él mismo después (Kurt Gödel le ayudaría mostrándole los límites del razonar formal con su famoso teorema de incompletud); y es cada vez más una ilusión, penosa ya, en un mundo posmoderno que se las sabe todas, demasiado viejo y sabio para creer en más relatos míticos o fantasías lógicas del mundo. Pero fue una bella ilusión, de una estética-sensibilidad exacerbada. Y más que bella, porque como ilusión de lo lógico, curiosamente, liberó lo místico, llenó a rebosar de lógica el mundo del espacio-tiempo, hasta sus límites, de modo que no dejó resquicio alguno para que se colaran en él fantasmas eternos. Valores que habitan más allá del espacio y tiempo, que fuera del lenguaje y el mundo no son peligrosos, porque solamente suponen un arrobo íntimo *sub specie aeterni*, pero que, como imposibles objetos del lenguaje y del mundo y precisamente por forzarles a algo imposible —a que sean objetos de experiencia lógicamente descriptible en el mundo—, sí son peligrosos, porque generan inevitablemente locuras, confusiones, discusiones, enfrentamientos, desgracias. Esos genios de facultades discursivas y oratorias, que siempre los hay en cualquier capilla o fundamentalismo de la estética, de la ética, de la política o de la religión, son los maestros de esta peligrosa ceremonia del absurdo. El Wittgenstein lógicamente iluso los condenó con serenidad al silencio místico. En esto no fue nada iluso, nunca se agradecerá bastante el fondo realista, o surrealista, de su crítica del lenguaje místico, sobre el que aparece el ridículo de tales ceremonias y maestros de ceremonias del absurdo. El absurdo, si bien se entiende, es decir, si no se quiere ni entender, es algo mucho más grande que su discurso, sólo en el cual es absurdo. Lo místico, si no se entiende lógicamente y no se permite uno hablar de ello, es algo serio y digno de respeto como objeto de melancolía humana. Si se pretende entender y expresar se lo ridiculi-

za. Ya decía Kierkegaard, en este mismo sentido y en parecido contexto, que con sus ritos y ceremonias las iglesias no hacen más que convertir a Dios en un payaso.

El Wittgenstein del *Tractatus* jugaba el juego de la lógica, sin darse cuenta de que era un juego, nada más que un juego, que él bien pudo creer entonces único (en el mundo, desde luego, porque, al menos, sí se salió de él con la mística). El Wittgenstein posterior comprendió la lógica del juego, la lógica del perenne jugar humano, de los innumerables juegos en que desaparece el supuesto significado, sentido y verdad eternos de las palabras en el mero uso que, a conveniencia, convención, según intereses, se hace de ellas: para todo hay un juego. Si el primer Wittgenstein tenía en mente el cálculo —leibniziano— de la verdad en los ámbitos de sentido del lenguaje, no en los inefables místicos, el segundo no puede tener otra concepción de la verdad que el acuerdo o la coincidencia en el juego. Y en cualquier ámbito, porque en cualquier ámbito se juegan juegos de lenguaje ad hoc, se usan ad hoc las palabras, y de modos diferentes en unos y en otros. De modo que todo vale igual, que nada vale nada porque todo vale igual, como en el *Tractatus*; aunque ahora ya no haya un criterio supremo de silencio, y por lo tanto de límites del juego, sino que todos los juegos y usos de palabras tienen la misma viabilidad y derecho, porque todos siguen reglas, sus reglas, las que sean, es decir, todos son igualmente juegos. También «Dios» cabe en un juego, digamos, o la «belleza», el «bien» y la «realidad» místicos. De todo se puede hablar porque todo es criatura del lenguaje, y del lenguaje corriente. Todo aparece entre comillas, digamos. El lenguaje es el dato último y primero de lo humano. No hay experiencia de otra cosa. No hay otra cosa. «La *esencia* se expresa en la gramática.» (IF, I, §371.) «Lo que, aparentemente, *tiene* que existir, pertenece al lenguaje.» (IF, I, §50.)

No extraña, pues, lo que decíamos, del segundo Wittgenstein al menos, que no mantenía ninguna opinión filosófica, que consideraba toda verdad como una ilusión, que sólo quería aclarar malentendidos y aniquilar, así, generalizaciones, es decir, opiniones y verdades. Toulmin recuerda que les aleccionaba en clase al modo de los escépticos clásicos: habíamos de liberarnos de toda generalización e intentar sólo ser sinceros y hacer justicia sin prejuicios a la complejidad y particularidad de nuestra experiencia, decía; y nada más, porque quienes creen que con la filosofía hacen algo bueno al mundo lo que están es engañando o seduciendo a la juventud. Y es que en muchos aspectos puede compararse la filosofía de Wittgenstein con aquella que describe

Sexto Empírico de los antiguos escépticos: una filosofía que no consiste en una serie de tesis —doctrinales o teóricas— sino que significa la elección de un determinado modo de vida, como dice muy bien McGuinness.

El estilo wittgensteiniano en contexto

Y así fue, Wittgenstein eligió un modo de vida al estilo de la «vida teórica» de los antiguos filósofos. El Trinity College, en tanto recinto de recogimiento y tensión interior, de diálogo y discusión intelectual —con Russell, sobre todo y hasta altas horas de la noche, con Moore, Pinsent, al principio; más tarde con el matemático Ramsey y el economista Sraffa—, era para él algo así como fue la Academia, el Liceo o incluso el Jardín griegos, sólo que quizá más tenso, por su tremendo mundo interior, donde luchaba a brazo partido con la lógica, pero también con ideas de suicidio, miedos de locura... y con sus pecados. En los momentos de mayor tensión del pensar hasta el Trinity le parecía un mercado y huyó a Noruega algunas temporadas, las más creativas de su vida. Russell le dijo la primera vez que lo hizo, en 1913: «Estarás muy solo allí». Él contestó: «Prostituyo mi espíritu cuando hablo con intelectuales». A lo que Russell respondió: «Estás loco». Y él: «Dios me libre de la cordura». «Aquí arriba no soy nada, absolutamente nada. Pregunte al viento qué es usted o si le importa. Pregunte a los animales. Me prestan poca atención y no tienen por qué hacerlo [...] Por eso estoy aquí. Hay que mirar hacia el mundo, sin preocuparse por quién o qué se es», decía a Pinsent en su cabaña de Skjolden en 1914, según la novela de Duffy *El mundo tal como lo encontré*. Y bien que podría ser cierto.

Esa lucha exclusiva por el pensar le impedía al principio escribir lo que pensaba. Parecía no querer separarse de sus pensamientos. A finales de marzo de 1914, Moore se fue a Noruega a visitar a Wittgenstein para tomar notas al dictado de sus últimos pensamientos. El famoso catedrático, el filósofo más famoso de Cambridge por entonces, lo hizo quizás a regañadientes, pero lo hizo (más tarde, como he dicho, asistiría regularmente a las clases de Wittgenstein). Entre otras cosas, Moore estaba recién casado, había dejado a su Dorothy en Cambridge, la echaba de menos, y la vida de cabaña, en pleno bosque, con Wittgenstein a solas, no era nada fácil, y menos para un blando como él. (Imaginemos, con Duffy, que las cosas sucedieran así, más o menos como él cuenta, aunque no es del todo cierto, porque al menos la cabaña no estaba aún construida cuando Moore estuvo.) Había viajado a ruegos de los amigos, sobre todo de Russell, que no podía ir, pero tenía sumo interés en

saber qué pensaba su ágrafo alumno austriaco sobre temas comunes de lógica antes de que sucediera cualquier cosa con él (suicidio, locura, depresión, abandono) y esas ideas se perdieran para siempre.

La lucha por la expresión fue un componente esencial del estilo de vida wittgensteiniano, además de un tema esencial de sus cavilaciones filosóficas. Su pensar pertenece a su lenguaje y su lenguaje pertenece a su pensar. Es decir, tan inconfundible es uno como otro. Y en ese juego tenso de pensar y escribir, de dentro y fuera, transcurre su vida. A pesar de ese arrebato exclusivista del pensar, o por él, el demonio literario platónico acabó poseyéndolo a la fuerza, digamos, de un modo muy peculiar, casi no-literario, como no-filosófica fue su filosofía, pero grande: una prosa tensa, entrecortada, aforística, abrupta, ocasional, inspirada, escueta, precisa, sin adornos, a menudo perfecta, sostiene Wellmer; en cualquier caso, inconfundiblemente «wittgensteiniana».

Se le reconoce un alto valor como escritor —raro tratándose de filósofos—, como a Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche o Heidegger. Hans-Johann Glock dice que el *Tractatus* y las *Investigaciones* se cuentan entre los pocos momentos culminantes de la prosa filosófica alemana, cada uno a su modo. Olvidando el caso de Heidegger, a pesar de su coetaneidad y ciertas afinidades encontradas, Nietzsche, por su talante, es el más cercano a Wittgenstein, porque a pesar de las diferencias de estilo literario los une su grandeza, el espíritu no académico y el estilo y modo del influjo universal que causaron en su época. El aforismo, dice con mucha razón el especialista en literatura alemana Joseph Peter Stern, sólo les une relativamente, porque a Wittgenstein, frente a Nietzsche, le faltaba el hábito declarado del profeta: el «tú» wittgensteiniano, en efecto, no es retórico, sí el de Nietzsche, que sólo monta monólogos sibilinos. Y le faltaba la puntillosidad del aforista. Los aforismos le salían naturalmente, a borbotones, dominado por ráfagas de ideas, como entrecortados, decíamos, sin estudio alguno. En ambos el pensamiento es inseparable de su peculiar modo de expresarlo, de su lenguaje personalísimo, y en ambos, el lenguaje mismo —comienza con Nietzsche, el precursor en eso como en muchas otras cosas— es el objeto primordial de la filosofía.

Sin perspectiva literaria, imposible en un ágrafo como Sócrates, el talante de éste y su vida dedicada a la filosofía se parecen a los de Wittgenstein más que los de ningún otro en toda la historia de la filosofía: su meta es la claridad, lo que importa es el estilo y no la filosofía doctrinal, interesan las preguntas y no las respuestas, más bien las preguntas sin respuesta, por la conmoción interior liberadora de

prejuicios y la consecuente purificación intelectual que genera el preguntar mismo. Ya sabemos que la verdad es una ilusión, o, lo que es lo mismo, que la verdad es la propia búsqueda de la verdad, sin fin. Pero esa ilusión asintótico-teórica es, desde un punto de vista, un ideal de existencia, y desde otro, una búsqueda inacabable y sabida así, que supone todo un estilo de vida y de muerte, de vida alerta (la «vida teórica», de que hablábamos) y de muerte asumida (la muerte socrática), dedicado a ella. Sócrates, precisamente como maestro de ironía, había de ser consciente de ello. Y desde ese punto de vista, Wittgenstein tendría y no tendría razón cuando dijo una vez, como escribe Ray Monk en su biografía del filósofo, que su método podía resumirse diciendo que era lo contrario al de Sócrates, porque éste buscaba precisamente las sustancias, esencias, generalidades que él quiso hacer desaparecer con su técnica de juegos. Eso no es del todo así, Sócrates, el *atopótatos*, el hombre más impenetrable de todos, el maestro de la ironía, el sofista redomado, el zorro dialéctico, sabía —había de saber, por las circunstancias concretas que cuentan los diálogos platónicos— que su método no llevaba a nada y que en el propio camino a ellas, las esencias se difuminaban (a eso es a lo que llevaba): lo que en el diálogo socrático se diluye con la disculpa de la búsqueda inacabable de su superior existencia son los mismos castillos («todo lo grande e importante» [IF, I, §118]), que el análisis wittgensteiniano disipa en aire minando su cimentación inferior.

Nietzsche, Sócrates... como contexto. Wittgenstein, por su parte, recuerda Theodore Redpath, decía que imitaba a Frege, en tanto que había adoptado algunas peculiaridades suyas. Ya que sólo lo vio en persona de visita en Jena, un par de veces, y no le impresionó mucho —Frege no lo entendió muy bien nunca—, lo que imitaba de él hubo de ser el espíritu de *Las leyes fundamentales de la aritmética* (2 vols., Pohlen, Jena, 1893 y 1903), obra que, aunque luego criticara, siempre respetó, aconsejó, releyó, le acompañó en la Primera Guerra Mundial y, sobre todo, significó una base para la composición del *Tractatus*. En 1931 (*cf. Observaciones diversas. Cultura y valor*), Wittgenstein mismo hace una lista de quienes le influyeron directamente, además de Frege: Boltzmann, Heinrich Hertz, Schopenhauer, Russell, Karl Kraus, Loos, Otto Weininger, Oswald Spengler, Sraffa.

Malos imitadores, mala recepción

A pesar de cualquier eco histórico que pueda despertar, poco importante de por sí en una persona que se preciaba de desconocer la histo-

ria de la filosofía, de no entender a los grandes filósofos y de aburrirse con ellos, en una persona radicalmente crítica en su trato directo incluso con las pocas gentes que respetaba, Wittgenstein es inconfundible. Por eso, cuando se pretende imitarlo, uno cae en el amaneramiento. Sobre todo porque «Wittgenstein» representa un modo único de pensar, no un contenido sistemático (transmisible) de pensamiento. «Wittgenstein» es un método, una maquinaria de análisis, y, como tal, el contenido de verdad (imitable y transmisible) que pueda tener su filosofía sólo es susceptible de ser aprehendido por su énfasis, su estilo, su talante, repetimos, los que aparecen en las peculiaridades aludidas de su prosa, que es, a su vez, una figura (tractariana) de su modo de pensar, y no es diferenciable de él. De ahí que resulte inevitablemente un tanto histriónico imitarlo.

Por eso su recepción sólo puede ser indirecta, tanto la de sus tesis centrales (su pensamiento) como la de su modo de pensar (su estilo). Porque lo que conmueve inmediatamente al leerlo es la propia radicalidad y fuerza de su pensar, ésa es su verdad. Esa impresión modélica —como si se tratara de la famosa compulsión lógica con la que impelen a ser seguidas las leyes matemáticas— lo arrastra a uno mismo a pensar con él, acompañándolo, o más allá de él respecto a otros temas y condiciones personales, sin saber muy bien qué se está haciendo —qué es pensar en esas condiciones— ni cómo —cuáles son los pensamientos que se barajan—. Es el atractivo del estilo wittgensteiniano el que conforma inconscientemente en otro un modo de pensar peligroso en tanto que, si no se tiene la misma decencia y seriedad que él, la misma sinceridad y compromiso al pensar, la misma entrega absoluta a él —y todo eso es prácticamente imposible—, puede convertirse en una mueca obscena. Cuando se intenta alegremente hacer propio su modo de pensar, y ejercerlo en público sobre todo, no se consiguen más que malas imitaciones, como es natural: se puede imitar lo imitable, lo que se puede imitar, pero no se puede imitar lo genial, lo que por naturaleza es inimitable.

Por desgracia, abunda en demasía la mala recepción de Wittgenstein en tópicos extraños a su modo de pensar, en una jerga que él ya temía que fuera su legado y que habría odiado: «argumento del lenguaje privado», «concepto de juego de lenguaje», «estatus cognitivo de las proposiciones en primera persona», «filosofía del lenguaje», etcétera; en general, cualquier «teoría» que se quiera ver en él. ¿Qué es eso, esos engendros? No hay nada menos wittgensteiniano que tales tópicos académicos. De cosas así puede hablar John Searle, orgulloso de su

linguistic philosophy (Wittgenstein nunca practicó ese deporte). Puede hablar Saul A. Kripke... Sí, por desgracia, a causa de interpretaciones establecidas, como la de Kripke, el ejemplo más emblemático, ya no se habla más que de «Wittgenstein», no de Wittgenstein, como bien dice Matthias Öhler. Como si «seguir una regla» (además, así, entre comillas) fuera una cuestión de vida o muerte. Por ejemplo, que el verdugo no supiera seguir la regla para matar, o la víctima la regla para morir; o tuviera la trascendencia epistemológica de un indecidible gödeliano. Si la tiene, esa desgracia racional no haría más que demostrar los límites de la razón, como hizo el teorema de la incompletud en los años treinta del siglo pasado —medio siglo antes que el libro de Kripke—, creo y espero que ya por última vez —dignísima y clausurante por su asepsia formal— en la viejísima, conocida y repetida historia de tropos escépticos.

Ya está bien de pensar en la posibilidad de pensar sin pensar nada. Se piensa en la posibilidad de pensar en algo que no sea pensar y no se sale de la paradoja de si ese algo piensa o es pensado, es lo que piensa o es lo pensado, y de que en ambos casos no es «algo» de verdad. Todo está en esa absurda lógica del espíritu (pienso que pienso que pienso que...), a la que se supone ha de corresponder una fenomenología fantasmal en cada movida —de «algos», como momentos de la conciencia—. O se fantasea así, o se paraliza el pensar, cuando se rebusca en cosas que ya los discípulos de Parménides tenían claras. De hecho, se piensa y se puede pensar, igual que, de hecho, se sigue y puede seguir una regla, de modo que... «solemos pensar *de esta manera*, actuar *de esta manera* e incluso hablar *de esta manera* acerca del asunto» (*Zettel* [Z], §309). Eso es todo, el único tópico es ese «de esta manera», nuestra condición natural y social. «De esta manera» es Wittgenstein, el segundo y definitivo. Que, por desgracia, puesto que sucedió lo esperado, temía de sus seguidores que guardaran de él y de su modo de pensar sólo la «jerga».

Es verdad que su lenguaje (lo que podría explicar de algún modo esa triste herencia) era un tanto entrecortado, más que aforístico, como decíamos; que no escribió libros sino notas, trozos de papel que guardaba en cajas de zapatos, que pegaba unos con otros, recortaba, volvía a pegar y recortar de otro modo, buscando siempre cierto orden, que sólo consiguió en el caso de las *Investigaciones*, y muy precariamente, tras años de dudas, cambios y de final abandono de la empresa de arreglarlo como le habría gustado, sin saber muy bien cómo. Había pasado el tiempo de poder mejorarlo, dice en el prólogo. Sólo se sintió completa-

mente satisfecho, caso único de todos sus manuscritos, creo, de los primeros 188 parágrafos de las *Investigaciones*, una cuarta parte del libro, hasta el punto de que jamás volvería a revisarlos ni a reordenarlos. Las demás obras son compuestos, convolutos, conglomerados más que unidades, de trozos elegidos por los testaferros en torno más o menos a una relativa unidad temática. Excepto, naturalmente, el *Tractatus*, que, a pesar de su aspecto hipersecuencial ordenado, no tiene tampoco mucho orden, debido a los numerosos cambios de estructura y versiones a que obligaron las circunstancias y vivencias de la Primera Guerra Mundial, y debido sobre todo a la pérdida de interés en acabarlo (las últimas páginas, las que tratan sobre lo místico, son las más escasas y desordenadas) tras descubrir el silencio definitivo y obligado que hay que guardar, respetuosamente, sobre lo que de verdad importaría decir.

Excepto el *Tractatus*, pues, que a pesar de lo dicho tiene cierto orden, aunque enrevesado, da igual comenzar a leer un «libro» de Wittgenstein por una página u otra, por el principio o el final: los párrafos están físicamente pegados, no enlazados, uno con otro. La lógica del discurso wittgensteiniano, que por supuesto no existe como unidad, está entera en cada una de sus partes (digamos que, a su vez, no pueden ser partes de algo que no existe como todo).

Es verdad que era demasiado impaciente para explicar el trasfondo de sus ideas, como dice el lógico finés Jaakko Hintikka, pero no que sea una pena, como añade este autor, que nadie lo obligara a desarrollarlas paso a paso en un sistema amplio de fundamentación de la lógica, de la matemática y del lenguaje, y en una subsiguiente teoría auténtica respecto a cada uno y al conjunto. Aparte de que Wittgenstein mismo sabía y dijo que no podía hacer otra cosa que la que hizo, como escribe en el prólogo a las *Investigaciones*, haberlo hecho, además de imposible, habría resultado autodestructivo. Precisamente «lo wittgensteiniano», como decíamos, está en su modo de transcribir sus pensamientos, lo cual iba unido al movimiento real de su pensar: no entender esto, además de nefasto, creo que supone no entender nada esencial en Wittgenstein.

Además, había un motivo estético que quizás esté en la base de todo ello: ofrecer sus ideas en una línea argumentativa sostenida, fundándolas con argumentos claros y detallados sería «estropear su belleza», como le dijo a Russell en 1913. Russell le contestó que se buscara entonces un esclavo para ello, pero esa *boutade* no era una respuesta. (Podía habérselo buscado, pero en tal caso, ¿qué sería Wittgenstein ahora?) Justificable o no, guste o no, ese esteticismo, por llamar-

lo así, no es artificioso, es un modo de expresión obligado del que Wittgenstein hasta parece disculparse; no es rebuscado, uno ni siquiera puede imaginarse tal afán literario en Wittgenstein: es el modo natural suyo en que le llegan las intuiciones, como implosiones del espíritu, como sucedía en las clases de Cambridge. A Wittgenstein no lo llevan las palabras unas a otras, le llegan palabras, digamos, le llueven ideas precisamente en esa carcasa lingüística en que las transcribe (eso es lo que se percibe leyéndolo); y no quiere enlazarlas artificiosa, académica, sistemática, literariamente. No quiere, en efecto, estropear su belleza y claridad «cristalina» haciendo eso (la literatura, en general, estropea las bellas ideas, sólo embellece las malas; las bellas ideas son por sí mismas expresiones bellas, la gran y bella literatura no consiste en encontrar bellas palabras, sino bellas ideas, que es lo mismo). Es la inmediatez del espíritu lo que se percibe en su escritura, la inmediatez del genio. Para Wittgenstein el pensamiento y su expresión eran idénticos, y nadie piensa en silogismos. Si, en cualquier caso, ese estilo hubiera sido una búsqueda de belleza formal mediatizada por algún interés, podría uno perfectamente imaginarse que éste no habría sido otro que el de dar mayor expresividad a la expresión, diríamos.

En cualquier caso, el estilo de escritura wittgensteiniano es esencial al peculiar modo oscuro de claridad conceptual wittgensteiniano. Ese arte puro de escribir es puro arte de pensar, como veremos. Puro arte y no mero oficio, a no ser el oficio wittgensteiniano.

Los dos Wittgenstein

En 1921 apareció el *Tractatus logico-philosophicus* [TLF], una obra fundamental en el discurrir filosófico del siglo xx. Wittgenstein exponía en ella unas concepciones singulares que traslucían un interés además de lógico también existencial. Las famosas palabras con las que terminaba el libro: «De lo que no se puede hablar hay que callar» le aportaron el apelativo de místico; terminaron, por otra parte, con la manera tradicional de hacer filosofía. Ahora bien, con ellas el filósofo llegó a un no-lugar sin salida: con la lógica y las palabras se podía decir sólo lo decible, pero ¿y lo demás? ¿Acaso no decimos siempre lo que queremos y decimos algo? O creemos que decimos algo. ¿Qué decimos cuando pronunciamos las palabras «Dios», «perro», «alma» o «color rojo»? De esto y de más asuntos trataría otra obra filosófica señera: *Investigaciones filosóficas* (1935-1945, primera parte; 1947-1949, segunda parte). El au-

tor de esta última obra ya no pensaba lo mismo que el del *Tractatus*. Suele hablarse por ello de un «primer» y un «segundo» Wittgenstein.

Gramática frente a lógica: lo dado es el lenguaje, no el mundo

Mundo y lenguaje se construyen de tres modos: lo dado son las cosas, lo dado es la experiencia, lo dado es el lenguaje; es decir, lo dado son las cosas, lo dado es la experiencia de las cosas, lo dado es el lenguaje sobre las cosas o sobre la experiencia de las cosas o sobre... ¿Sobre qué? Porque, por lo que respecta a las relaciones lenguaje y mundo, en un caso el lenguaje significa las cosas del mundo; en otro, el lenguaje significa la experiencia de las cosas del mundo; y en el tercero, el lenguaje significa... ¿Qué significa el lenguaje cuando es él mismo lo dado en principio? Tampoco es decir mucho que el lenguaje signifique las cosas o la experiencia, porque ni «cosas» ni «experiencia» son expresiones claras, que signifiquen, a su vez, algo claro. Han originado multitud de discusiones vacías, incluso en filosofías que se pretendían científicas, o por lo menos inútiles, porque, desde luego, no han servido de mucho. En esa tercera opción, el lenguaje carece de significado, crea sus significados al usarse.

A ver si se entiende este aparente desatino: «cosas» y «experiencia de cosas», incluso «lenguaje», son ya conceptos lingüísticos, todo es concepto lingüístico, también «concepto lingüístico». Eso es lo que significa que lo dado primariamente sea el lenguaje (antes de las cosas y de su experiencia): que es un hecho básico, por tanto; en el primer Wittgenstein, de un sujeto lógicamente metafísico —sujeto universal pensante—; en el segundo, de un sujeto específicamente humano —animal social parlante—. El segundo Wittgenstein, el Wittgenstein de las *Investigaciones*, el Wittgenstein «definitivo», exento ya de la ilusión de resolver todas las cuestiones acudiendo a la lógica, entendió «todo» de forma radical. El significado, tal como se define en filosofía, como el objeto desde un punto de vista mental, o la propia intención dirigida a un objeto, es como el escarabajo de las *Investigaciones* (IF, 1, §293): cualquier objeto oscuro metafísico escondido en una caja misteriosa —un espacio interior privado— es un escarabajo wittgensteiniano. Sucede, en este caso, que además de la palabra dentro del lenguaje existe el significado dentro de la palabra como un «algo» objetivo escondido en ella: un *Cupido*, con sus flechas, por ejemplo, dentro de la caja-palabra «amor», como su escarabajo-significado. Si, además, cada individuo tiene su cajita privada —su alma, su psique, su propia experiencia o intención de una cosa—, en la que sólo él puede mirar, los escarabajo-significados pueden multiplicarse al infinito sin que con ello se llegue a la comprensión de algo concre-

to. Pero nos entendemos, de modo que parece que el escarabajo no pertenece al juego, que el significado no pertenece al juego de lenguaje como algo constitutivo suyo de antemano, como las palabras y las reglas de uso de las palabras, sino que es posterior a su inicio, se genera en él y se aprende en él. Es decir, en principio nos entendemos sin que las palabras signifiquen algo, ése precisamente es el juego: aprender su uso, no tenemos un secreter de cajoncillos para adivinarlo abriendo uno y otro incesantemente, sólo los filósofos lo tienen.

El juego es más sencillo, mueve cartas abiertas, no cajas cerradas. Como no puedo salir del lenguaje, que es infranqueable, no me planteo el significado de las palabras, me basta con el uso que se haga de ellas en el lenguaje para deducir lo que significan o no significan, y hasta para deducir las cosas y la experiencia de ellas (si quiero, porque tampoco hace ninguna falta, y resulta, incluso, un disparadero metafísico, no haría falta hablar de cosas y de experiencia: ¿qué se puede hacer, sino hablar de ellas?). Me basta con las palabras, además otra cosa no tengo. Una «cosa» es un uso de una palabra, una «experiencia» de una cosa es el seguimiento de una regla de uso de una palabra. Ésa es toda la realidad de cualquier concepto, su significado, que no es poco: nada menos que poder servir de utensilio del obrar humano, ser de utilidad en su forma de vida, apuntalar sus relaciones sociales. En eso consiste la «gramática profunda» del lenguaje, el poso que deja el entrenamiento social del uso de palabras en una forma de vida e imagen del mundo. Ella es la que en su ejercicio posibilita las cosas. (¿Qué es un peón de ajedrez, sino la posibilidad de sus movimientos, de su uso en el juego? ¿Importa algo el material del que esté hecho, su color, su forma, etcétera? Es ni más ni menos que una simple regla del juego. O, para ser más exactos, si se quiere: «lo que sea un peón viene determinado sólo por las reglas del ajedrez» [*Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, LWCV, 150].)

La posibilidad de las cosas desde el punto de vista de la gramática (ahora, en las *Investigaciones*, antes, en el *Tractatus*, desde el punto de vista de la lógica) es el modo de plantear y entender su significado. Que suene otra vez: «*La esencia* se expresa en la gramática» (IF, 1, §371), igual que suena tan inevitable como espectralmente ya el viejísimo y tantas veces inaudito dicho de Gorgias: «las palabras no son las cosas», que recorre como un bajo profundo toda nuestra cultura. ¡Las palabras no son cosas, «Las palabras también son actos»! (IF, 1, §546). Y recordemos siempre, para entender tanto a un Wittgenstein como a otro: «Nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los *fenómenos*, sino,

como pudiera decirse, a las *posibilidades* de los fenómenos. [...] Nuestro examen es por ello de índole gramatical» (IF, I, §90). Y el tipo de índole gramatical, que es lo que define la segunda y definitiva filosofía de Wittgenstein —como el lógico la primera, aunque desde la misma perspectiva de la posibilidad, casi se podía decir trascendental en ambos casos—, tiene que ver con el uso de las palabras. Y analizando el uso de las palabras desaparecen malentendidos. Y así se esclarecen los problemas, que no eran más que malos usos de palabras, malentendidos lingüísticos, nada que vaya más allá del lenguaje. Eso es todo. (En el *Tractatus* sucedía algo parecido y con el mismo estilo, *cf.* 4.112.)

El negocio entero de la filosofía consiste en: todo es algo dicho, nada más que dicho, y su significado, su sentido y su verdad dependen nada más de si está bien o mal dicho. El significado, el sentido y la verdad no son más, pues, que usos malos o buenos de palabras, jugadas correctas o no de un juego. El criterio de significado, sentido y verdad de palabras y cosas no es más que la «gramática profunda», de que hemos hablado, incorporada socialmente en el individuo por el aprendizaje reflejo de un lenguaje y una forma de vida. ¿Cómo se llegó a esto?

De cosas a palabras, de significado a uso. Volvamos al primer Wittgenstein. Desde la perspectiva lógica, que no gramatical, del *Tractatus* el lenguaje significaba las cosas, pero de un modo un tanto raro, prácticamente inaprehensible, es decir: lógicamente y por una especie de armonía preestablecida, como ya hemos dicho. Veamos de nuevo lo que se dice en el *Tractatus*; el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas, los hechos son estructuras lógicas de cosas, que a su vez son no se sabe qué y tampoco importa, porque son, en cualquier caso, objetos puros, lógicamente simples, supuestos como ideales atomistas del análisis lógico, en los que éste, también supuestamente, acaba o se funda. El lenguaje es la figura lógica de lo real y del mundo, es decir, en él las palabras corresponden punto por punto a las cosas, que son su significado, y las proposiciones, del mismo modo, a los hechos, que configuran su sentido. Un andamiaje de lenguaje y mundo en el aire, repetimos, pero perfecto (dado que hay lenguaje suponemos que hay mundo, o, más claro, dado que hay un lenguaje así suponemos que hay un mundo así, si hay un lenguaje así Dios tiene que haber creado un mundo así). Además, la forma general de la proposición, en aplicación sucesiva, genera todas las proposiciones del lenguaje y con ellas, naturalmente, arrastra todos los hechos del mundo. La forma general de la proposición, entonces, en la que, de alguna manera, a priori

ya está —en su posibilidad— todo, sería algo así como el modo en que se comporta todo, o el todo, algo así como la fórmula de la teoría del campo unificado; algo así, no es de extrañar, como «Dios», insinúa Wittgenstein en los diarios de la Primera Guerra Mundial. Y las cosas, el supuesto significado de las palabras, quedan supuestas en lo oscuro, no son objeto de experiencia, ni siquiera de esta extraña experiencia lógico-formal matemáticamente obligada, son simples supuestos lógicos, ideales lógicos de simplicidad analítica que contrarrestan las palabras. Se entiende que el lenguaje montado sobre estos significados ha de ser perfecto, lógicamente perfecto, aunque al final no diga nada. (No diga nada de lo que importa, ni siquiera roce el más mínimo problema de la vida [TLF, 6.52].)

En suma debemos preguntarnos: ¿qué pasa con el primer Wittgenstein? ¿Por qué abandona los «logros del *Tractatus*»? La respuesta parece sencilla, simplemente porque dichos logros no son tales, pues el lenguaje «perfecto» termina por no decir nada de lo que importa.

El paso definitivo de uno a otro Wittgenstein acontecerá cuando se convence de que es imposible, y en definitiva innecesario: lo dado en primera instancia es el lenguaje ordinario, no contenidos de experiencia inmediata, fenómenos, ni supuestos lógicos necesarios para pensar el mundo, cosas. De todos modos, como bien señala David G. Stern, el último y definitivo Wittgenstein, igual que el primero, busca siempre una descripción no hipotética de lo dado, o sea, que no dependa de una explicación empírica o experimental suya, no digamos ya de un lenguaje privado. Los problemas filosóficos no son empíricos, no se solucionan aportando nuevas experiencias, sino simplemente comprendiendo el funcionar de nuestro lenguaje con lo ya conocido (IF, 1, §109). Ese lenguaje mismo de supuesta experiencia inmediata de las cosas es la propia experiencia inmediata de las cosas, digamos; no necesita correspondencia fenomenológica con ellas, no necesita del fenómeno como intermediario, él mismo genera con sus juegos las cosas, al generar el significado, es decir, el uso de las palabras en ellos. Desaparecen los problemas de significado, ahora se trata de analizar el lenguaje en busca de las confusiones que han generado en él precisamente los significados de «significado»: a veces el lenguaje no dice lo que parece que dice y no todo lo que parece que dice algo en él dice siquiera algo.

Aunque las *Observaciones filosóficas* (*Philosophische Bemerkungen*, 1929-1930), una obra de transición entre el primer y segundo Wittgenstein, no hablan todavía de «juegos de lenguaje», sí aparece ya en ellas la concepción wittgensteiniana de la filosofía (que ya estaba en el

Tractatus) como intento de librarse de un tipo particular, pero grave, de confusión: la del lenguaje. Incluso aparece el método, aunque muy general todavía, para ese intento: explicar detalladamente los rasgos de la gramática de nuestro lenguaje, porque es ella la que nos dice lo que tiene sentido y lo que no. Faltaban los juegos. El concepto de juego de lenguaje y de la técnica, por decirlo así, basada en él para analizar y disipar confusiones filosóficas se introduce en el *Cuaderno azul* ([CA], curso 1933-1934), la primera publicación del nuevo método filosófico de Wittgenstein. Con esa técnica del juego se olvida definitivamente el hacer de las cosas, o de las experiencias, los significados de las palabras. Se arrincona hasta el propio concepto de significado como una de las mayores fuentes de confusión, como decíamos: la manía de suponer que, sea lo que sea, hay algo, algo común, una sustancia o una esencia en cualquier caso, que corresponde a un sustantivo o a un concepto. No hay más, en tal caso, que «parecido de familia» —otro «concepto» introducido en el *Cuaderno azul*—. En el juego no hay nombres propios, ni nombres ni conceptos propiamente dichos, porque no hay significados, sino usos.

De ahí que hablar de «concepto» —o «teoría»— sea extraño refiriéndose a Wittgenstein, pero no hay otra palabra para sustituir a ésa, como acontece tantas veces, de modo que hemos de seguir utilizándola a sabiendas de lo que significa: el uso de una palabra y no algo metafísico, lógico, cósico o experiencial. Ése es el juego de lenguaje de Wittgenstein desde 1932. La gramática —y sus reglas de uso— ha reemplazado a la teoría —y sus conceptos—, a la metafísica —y sus cosas—, es decir, ha acabado con ellas. He ahí la labor destructiva de imágenes tradicionales que todo ello implica por parte del último filósofo, que, para destruir la filosofía fundada en cosas y conceptos sin base en el lenguaje y forma de vida humanos, la reduce primero a lógica, pero no acaba con ella, y luego a gramática, y entonces sí.

El lenguaje es lo dado, decimos, y por eso ahora, recuerda Ray Monk, en lugar de afirmar o negar algo directamente a través del lenguaje, la proposición correcta está integrada en él: «no tiene sentido decir que...» o «tiene sentido decir que...». Los enunciados de antes, que se fundaban en el concepto metafísico, lógico o realista de significado, como algo exterior al lenguaje, no son tales, nos engaña una analogía, una imagen, el lenguaje es infranqueable. Una proposición sólo es tal cuando es una jugada correcta dentro de un juego de lenguaje. Sólo así tiene ahora sentido.

Varias perspectivas del cambio

Continuando con el paso del primer al segundo Wittgenstein, o esto que denominaremos *cambio*, dice Wolfgang Stegmüller, por ejemplo, que dicho paso es el de una consideración exclusiva de proposiciones declarativas sobre análisis de juegos de lenguaje. Añade, en este sentido asimismo, que Kripke considera el conjunto de los §1-137 de las *Investigaciones* como una especie de *anti-Tractatus*. Tanto una cosa como otra puede ser —y es— verdad —ya sabemos lo que es verdad—, pero la ruptura no resulta dramática. Wittgenstein era muy raro, pero no un esquizofrénico. Tampoco es que el cambio entre un Wittgenstein y otro (que desde el principio hemos dado por válido por simple comodidad, sabiendo, como sabíamos, que luego aclararíamos las cosas) sea dramáticamente radical, digo: Cristo y Anticristo, declaraciones y juegos, como si los juegos no declararan nada y las declaraciones no fueran juegos. El cambio de modo de pensar, porque el estilo es el mismo —ya que el hombre es el mismo—, fue seguramente una evolución natural (también un cataclismo es un fenómeno natural, desde luego) que colocó sobre una nueva base el espíritu analítico y la búsqueda de claridad del *Tractatus*: los juegos de lenguaje y formas de vida. Del juego de la lógica pasa a la lógica del juego, es decir, de jugar estéticamente a construir un lenguaje y un mundo lógicos, metafísicos, sin clara consciencia de ello, a darse cuenta de la lógica de todo jugar humano: que todo lo humano es juego, también el declarar proposicional. Y concluye sin dramatismos: la forma de vida humana se sustenta en juegos de lenguaje, el de la confesión incluso. Sólo depende de qué reglas jueguen los juegos, de que estén al servicio de la vida o no.

Se transforma y amplía el concepto de forma (o de figura) lógica, la relación lenguaje y mundo se diluye en una multiplicidad de relaciones y contextos que la precisan y la hacen intuitiva; la imagen única del mundo se desmembra en muchas; el dogma metafísico, en una pluralidad de juegos de lenguaje. Se rechaza el atomismo del *Tractatus* y se pasa a una concepción del lenguaje como sistema de cálculos o maneras de operar múltiples, se rechaza la idea de un cálculo fundamental en favor de una pluralidad de cálculos autónomos, cada uno con sus reglas. Dicho de otro modo: se produce el paso de una concepción en apariencia evidente en sí misma del método filosófico a una pluralidad asistemática e inabarcable de métodos. En el lenguaje corriente ya no se aplican más, como antes, conceptos lógicos del lenguaje formal: proposición elemental, signos simples, elementos atómicos lógicamente independien-

tes, forma, figura, variable, función lógica, etcétera. Ahora no funciona la lógica, sino la gramática, que no es una lógica formal, sino la regla o reglas prácticas del juego de lenguaje o de la forma de vida en que uno haya sido adiestrado. El análisis de un lenguaje así, corriente, más que a átomos lógicos independientes, base de un cálculo formal único, base, a su vez, de *una* construcción lógica del mundo, lleva a sistemas de proposiciones interrelacionadas y, por tanto, a una concepción del lenguaje como sistema variopinto de cálculos u operaciones de mundo.

En el prólogo de las *Investigaciones filosóficas*, lo que dice exactamente es que las nuevas ideas —expuestas en esta obra— «sólo podrían recibir su correcta iluminación con el contraste y en el trasfondo de mi viejo modo de pensar» (el del *Tractatus*).

El objetivo de Wittgenstein fue siempre paz y claridad en los pensamientos, un pensamiento honrado con lo que se dice y en la forma de decirlo; una filosofía como actividad clarificadora del pensar, no teoría doctrinal, porque sus problemas tradicionales se basan siempre en un mal uso de la lógica, de la gramática, o de nuestro lenguaje. El cambio se entiende perfectamente porque sucede con la edad y la vida, de una postura idealista, estética, se aboca, en el mismo río, a una un tanto escéptica —sólo frente a aquellos ideales—, irónica o simplemente realista, sobre lo que de hecho es el ser humano, y lo que se percibe en él, a diario: un animal de costumbres, que actúa como los demás congéneres, entrenándose en una forma de vida... Pero que experimenta el obligado y admirable silencio también sobre cosas que no entiende, porque, por muy entrenado que esté en vivir de un modo, es consciente de la limitación de ese modo, y por extraño que parezca sabe de la limitación de ese juego, incluso del jugar humano en general, y allí comienza una y otra vez lo indecible. Veamos.

Metafísica y mística. «En el *Tractatus* no se desarrolla la relación entre lo místico y lo metafísico. Se podría decir: lo místico es lo metafísico que ha quedado inexpresado. Por eso lo místico no tiene mancha alguna, mientras que lo metafísico ha perdido la inocencia de lo místico por el mal uso del lenguaje», escribe Friedrich Wallner, profesor de filosofía de la Universidad de Viena. No es del todo así, porque lo metafísico de esa época es una construcción lógica, o de base lógica, del mundo, aunque está bien dicho en cuanto se refiere a la metafísica tradicional, más grosera. En el segundo Wittgenstein lo místico, es decir, lo indecible, sigue sin decirse, pero ha dejado de ser metafísico; no es ético, estético ni religioso. Es físico, digamos, la propia condición

genética, biológica, animal, humana. Y la consciencia de ella —que también pertenece a esa condición, desde la que no se puede decir más que «así somos», es decir, admitir su hecho, el de los radicales límites específicos humanos—, indecible, inexplicable, no justificable ya, mística pues. ¿Por qué? Porque es así, porque también es natural que en algún momento haya que dejar de pensar y hablar, explicar y justificar. ¿Por qué? Porque hace falta paz en el pensar de vez en cuando, descansar del recorrido del círculo de encierro, porque no somos pensamiento de pensamiento que reúna en sí todos los pensamientos (no somos Dios ni Espíritu Absoluto), los pensamientos, las hablas, las explicaciones y las justificaciones se montan unos en otros en un artificio sin fin; ni siquiera cuando en el límite haya algo inalcanzable que merezca el respeto del silencio y lo que haya dentro, sin horizonte alguno, sin perspectiva alguna, sea la repetición inacabable de lo mismo. El pensar choca contra sí mismo, contra su propia condición encarnada, perspectiva interior. Ambos Wittgenstein se han de callar (místicamente). El primero ha de callar algo; el segundo ha de callar sin más. El primero tiene algo que callar, aunque le gustaría hablar de ello (si valiera para algo): los límites se ven y se ve de algún modo más allá de ellos, se siente uno envuelto en una atmósfera eterna de silencio. El segundo no tiene nada que callar, se cansa simplemente de hablar (para nada): sólo ve el muro, le irritan los chichones y rebotes contra él y deja olímpicamente de pensar.

Juego al absurdo entre el Tractatus *y las* Investigaciones

A la vista de lo que escribe Christian Mann con seriedad sobre la consideración del *Tractatus* desde las *Investigaciones* podemos inventarnos un juego absurdo —porque se elimina a sí mismo— pero luminoso —porque aclara el cambio o no cambio— entre las dos obras paradigmáticas de Wittgenstein. Las *Investigaciones*, conscientes también de su propio límite en la justificación, aunque de un modo pragmático —todo es un juego—, y no místico —el valor no es de este mundo— como en el *Tractatus*, consideran —habrían de considerar— sin dramatismos este libro un juego más de lenguaje, como una muestra más de la enfermedad filosófica de intentar decir lo indecible, en este caso. Aunque el hecho de que se trate de un juego más de lenguaje quede tan claro a posteriori, las *Investigaciones* no quieren entender, sin embargo, que el *Tractatus* se haya tomado tanta molestia, digamos, que haya obrado en su momento oblicua, indirectamente, como tendiendo una trampa —en vez de aniquilarla sin más— a una filosofía que

ellas ya saben ahora enferma e incurable, pero a la que antes había que tomar primero el pulso. No entienden que, a su manera, el *Tractatus* ya quiso hacer algo que ellas mismas deberían hacer, pero de lo que no serán capaces a pesar de que tiene que ver con algo que las amenaza igualmente: alejar de sí la sospecha de creerse el juego de todos los juegos, mostrando para ello la imposibilidad de ese megajuego, de un metajuego que ponga orden en todos. (¿Cuál es el juego de las *Investigaciones*?)

No pueden porque eso sólo se puede hacer evidente jugando descaradamente ese juego de juegos, fuera de todos o más allá de cualquiera concreto, hasta llevarlo al absurdo; es decir, jugando franca y directamente a ese metajuego imposible, como hizo el *Tractatus*, quizás irónicamente, quizás a las bravas, afrontando el riesgo del ridículo, o quizá limpia, ilusionada, sinceramente, sin más. Al menos ya expresa claramente en el prólogo ese ideal hiperlúdico, el mismo que permanece tácito en las *Investigaciones*. Pretende trazar, nada menos, que un límite al pensar (¿cómo?, ¿pensando?), y lo dice así, aunque a continuación diga que es imposible y se contente con aplicarlo a la expresión de los pensamientos, que ya es bastante (¿cómo?, ¿expresándolo?). En lugar de la arrogancia de este objetivo de hiperjuego y de sus consecuciones, de solución final inconcusamente verdadera de todos los problemas, en el prólogo a las *Investigaciones* habla con modestia de un álbum de apuntes paisajísticos de los últimos dieciséis años, pero las miras siguen siendo las mismas: destruir los constructos metafísicos de toda nuestra historia y con ellos, naturalmente, la filosofía misma. Es curioso recordar, en este contexto, que en el *Tractatus* cita sus débitos intelectuales con las obras de Frege y Russell, y en las *Investigaciones* con las críticas de Ramsey y, sobre todo, de Sraffa.

En cualquier caso, tal como explicita la proposición 6.54, la conocida como la de la escalera, consciente al final de su juego y de su fracaso, pero también de una extraña superación de ellos para ver con claridad el mundo, el *Tractatus* habla de lo que él mismo dice que no se puede hablar, diciendo además que —lógicamente— es imposible hacerlo y que —honradamente— hay que callar al respecto. Pero como era de esperar, y él espera al decirlo, la mayoría de los lectores lo entienden, la mayoría de ellos, contra todo sentido, dicen que las proposiciones del *Tractatus* tienen sentido y que son comprensibles, cuando todo él, entero, es un absurdo según sus propias reglas: sólo puede hablarse de hechos, es decir, sólo pueden decirse proposiciones de la ciencia natural, pero no que haya que hacer esto y que la filoso-

fía haya de demostrar y juzgar cuándo se hace o no se hace. En este sentido, la proposición 6.53, la anterior a la de la escalera, la de la filosofía como metajuego y tribunal supremo de metafísica, es la más absurda del absurdo final triproposicional del *Tractatus*: por ser la primera de las tres últimas pretende explicar el absurdo conjunto, por eso quizá sea la más irónica —dice otra cosa de lo que parece— como justificación general final del *Tractatus*, porque tan absurda e incongruente como parece no puede ser. ¿Con qué derecho, basándose en qué, la filosofía puede hacer de juez supremo universal y juzgar en general lo que hay de metafísico en el lenguaje, el significado o no de los signos y, sobre todo, cómo se demuestra a alguien que dice algo metafísico o no da significado a algún signo en sus proposiciones sino hablando (de lo que no se puede hablar)? El *Tractatus*, como la propia filosofía, no puede decir «más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural; o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía», dice el propio Wittgenstein (TLF, 6.53). E incluso así ha de demostrar al metafísico que utiliza palabras sin significado. Siendo ése, además, el único método correcto de la filosofía.

Es verdad que el *Tractatus* se entiende a pesar de que no diga nada que se pueda o pueda decir (porque no es un libro de ciencia natural). Sólo que desde el punto de vista de las *Investigaciones*, repito, no hacía falta todo ese artificio de ironía o disculpa, o ingenuidad, o autoconsciencia, o confesión, sobre todo porque considerado como juego no es un fracaso. Sería un fracaso si no fuera un juego, pero sí es un juego, dice Mann, puesto que, aunque imposible lógicamente, se ha jugado de hecho: hay reglas para lo ilógico, como para todo, los pseudoconceptos y las pseudoproposiciones del *Tractatus* (todo lo que dice sobre el lenguaje, el mundo, la ciencia, la filosofía, la mística, etcétera, todo lo que dice, pues, y sobre todo, decir que no se puede decir algo y que hay que guardar silencio, no podía haberlo dicho, repito, porque nada de ello corresponde a cosas y hechos del mundo; aparte de aquellas en que expresa la fórmula de la forma general de la proposición, 6, 6.01, 6.02, 6.03, si es el caso, no hay ninguna proposición científica en el *Tractatus*) son auténticos conceptos y proposiciones ahora, es decir, tienen uso, son jugadas de un juego determinado; un juego sin sentido, absurdo, de chichones contra los límites del lenguaje, sin esperanza alguna... como se quiera, pero bien jugado, consciente de sus raras reglas. Como todo eso, además, se sabía antes del juego, pues se trata de un juego irónico, que con su doblez deja claro y consigue lo que quiere: poner orden en todo el sistema de mundo y len-

guaje, eternidad y silencio, solucionar las cosas de una vez por todas, nada menos (*el* gran relato, *el* juego de los juegos). Y al final se lava las manos, diríamos, por si acaso. Una obra de arte, un artificio estético, literatura refinada sobre lógica y metafísica, todo un lenguaje del silencio, un poema filosófico.

Lo malo, o lo bueno, es que el *Tractatus* se lo cree, que no juega a nada, que cree en la verdad intocable y definitiva de lo que dice, de las ideas expresadas en él, que no parece irónico ni parece que quiera ser irónico no pareciéndolo. Podía ser irónico así, pero no lo es, por eso el *Tractatus* es un enigma más que algo cuestionable. No se consigue plantearle preguntas con sentido, así que no necesita dar respuestas. O, más desconcertante aún, como no puede responder no se le puede cuestionar, porque «respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta. [...] una pregunta sólo [puede plantearse] donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo puede ser dicho» (TLF, 6.5 y sigs.). No hay modo de salir de su lógica. El *Tractatus* es enigmático, desconcertante, puede incluso que melancólico, pero no es irónico. Irónico, aunque innecesariamente, sería, en tal caso, desde la perspectiva de las *Investigaciones*. Pero da igual, porque al final, se considere como se considere, enigmático o irónico, o simplemente sincero, desde la perspectiva del segundo Wittgenstein habría de ser un mal ejemplo de juego de lenguaje, con reglas, sin duda, pero metafísicas. Sea como sea, el *Tractatus* llega a cumplir sus fines dogmáticos, sigue hasta el final su regla de instancia suprema, aunque no sepa o no pueda decirnos por qué y más bien se empeñe en enfatizar por qué no ha de seguirla. Da igual, él es la regla, a eso juega.

No comprendo por qué el propio Wittgenstein, el definitivo, no entendió así la arrogancia o la ingenuidad de las pretensiones hiperlúdicas del *Tractatus*. O lo entiendo muy bien: interpretar el *Tractatus* realmente desde las *Investigaciones* como un ejemplo de juego de filosofía enferma sería destruir otro castillo de naipes, otro edificio en el aire: sólo que, en este caso, sería el suyo propio. Así que, en definitiva, después de lo dicho, sí es mejor hablar de única alternativa. Porque además lo es: en ambos juegos Wittgenstein envidó al máximo, arriesgó todo, eso es verdad.

Lo «místico» de ambos Wittgenstein. Decíamos, con matices, que los dos Wittgenstein han de callar: de algo —de lo místico—, el primero, o callar definitivamente en algún momento —porque en algún mo-

mento acaba la justificación—, el segundo. Pero visto lo visto, el primero habría de callar de todo, es decir, habría simplemente de callar también —como lo hizo realmente, y durante largos años tras la Primera Guerra Mundial—; y el segundo habría de callar también de algo, como el primero. O sea, que los dos habrían de callar de algo y habrían de callar de todo, o del todo. El primero se calló del todo tras la guerra, y cuando volvió a hablar era otra cosa; el segundo, como lo muestra su último escrito *Sobre la certeza*, ya estaba dispuesto a callar del todo cuando murió.

El corazón del *Tractatus* es la forma general de la proposición y el de las *Investigaciones*, el seguimiento de reglas. Sobre esos puntos pende todo el entramado filosófico, una y otra vez. Y sobre ese algo concreto, en cada caso, han de callar ambos Wittgenstein. Es decir, en el propio corazón, en el núcleo del pensar de los dos Wittgenstein aparece lo místico, en cuanto lo inefable, no sólo en el extremo de arriba —el sentimiento eterno— o en el de abajo —la condición animal—, por decirlo así, sino en el propio centro de sus dos filosofías: la forma lógica o la regla de juego, ambas indecibles, inexpresables en su virtualidad esencial, es decir, en la posibilidad de su aplicación o seguimiento. Ésta es otra interesante y artificial tesis de Mann, que, aparte del interés y a pesar de su artificialismo, nos sirve para aclarar una vez más el cambio.

También el Wittgenstein de las *Investigaciones*, aunque ha de suponer que hay juegos para todo, que se puede decir todo, ha de callar algo, de la propia condición del jugar, del sentido último de las reglas de juego. Y ya estamos, de nuevo, como en el *Tractatus*. Siempre que se plantean con radicalidad las cosas, sea de un modo o de otro, se llega al mismo agujero negro. A veces parece que tiene razón Popper cuando critica esa tesis típicamente vienesa de que lo profundo es siempre indecible, porque el abismo que puede existir entre lo decible y lo indecible puede ser superado por el que puede haber entre las gradaciones que pueden darse tanto en el mundo de lo decible como en el de lo indecible. Entre un libro de cocina y el *De revolutionibus* de Copérnico, por ejemplo, o entre algo sin gusto artístico y un retrato de Hans Holbein. Y la verdad es que da mucho que pensar tanto radicalismo...

Se puede decir, si se quiere, como hace Mann, que, en terminología del *Tractatus*, la posibilidad lógica, generadora de lenguaje y mundo, de la que rebosan tanto la forma general de la proposición como las reglas de juego, «se muestra» en la aplicación de una y otras: en el

cálculo proposicional del *Tractatus* o en la pluralidad de cálculos de los juegos de lenguaje de las *Investigaciones*. El mostrar, frente al decir, es uno de los grandes logros del *Tractatus*, pero tampoco, naturalmente, dice o explica nada. O es la forma de expresar y decir del *Tractatus* entero, si se quiere, que ni dice ni expresa nada, como sabemos, pero que de algún modo evoca, y claramente, las cosas. Algo muestra algo porque de algún modo es igual que ello. Veamos.

Si ambos «algo» poseen una misma estructura lógica, la relación entre ellos es figurativa. En ese caso, uno figura al otro, uno habla de otro, porque el decir es figurar: el pensamiento es figura lógica de los hechos (TLF, 3 y sigs.), la proposición es una figura o modelo de la realidad tal como nosotros la pensamos (4.01) y en ella se expresa el pensamiento sensoperceptivamente (3.1): a los objetos que componen los hechos corresponden los objetos del pensamiento, y a ambos los elementos del signo proposicional, es decir, los signos simples de la proposición, o sea, los nombres (3.2 y sigs.), según sabemos. Para que todo ello sea posible, pensamiento, lenguaje y mundo poseen la misma «forma lógica» o «forma de la realidad» o «forma de figuración» (2.18, 2.2), que ya no puede «decirse» (o figurarse), sino sólo «mostrarse» o «reflejarse» en la proposición (4.121, 4.022, 4.461). En el fondo, todo decir es mostrar, todo figurar es mostrar. Y esa forma de lo real y del lenguaje, la esencia de la proposición y del mundo (5.471 y sigs.), es la «forma general de la proposición», la única constante lógica —es decir, lo que todas las proposiciones tienen por naturaleza en común (5.47)—, que, por su aplicación sucesiva, como sabemos, genera todas las proposiciones del lenguaje y con ellas todos los hechos del mundo (5.5-5.53, 6-6.1). En estas proposiciones generalísimas, lógicas, como la proposición de la forma general de la proposición «$[\bar{p}, \xi, N(\bar{\xi})]$.», en las que está la posibilidad del mundo y del lenguaje, pero en las que, por eso mismo, no hay objetos ni significado, hechos ni sentido, proposiciones que ya o todavía no dicen nada ni tratan de nada, en las que no se puede plantear la figuración de lo real punto por punto porque no tienen la estructura lógica accidentada para ello —en tanto que son la llana lógica misma—, en esas proposiciones, la mostración no tiene un intermediario lógico-formal, una forma-lógica/o-de-figuración/o-de-la-realidad. La mostración es inmediata, simple y directa: en el propio símbolo de las proposiciones lógicas, mirándolas simplemente, se reconocen las propiedades formales —no los hechos ni las proposiciones, sólo su posibilidad, insisto— del lenguaje y del mundo, que «presentan» o «muestran» esas proposiciones precisamente porque no

dicen nada, ni tratan de nada (6.1, 6.12, 6.122, 6.124). Las proposiciones de la lógica no tienen sentido, son *sinnlos*, pero no son absurdas, *unsinnig*, como las de la filosofía.

Si ambos no poseen la misma estructura lógica, porque a lo mejor ni siquiera tienen una —como las proposiciones lógicas— o nunca la han tenido ni la pueden tener —sentimientos o intuiciones místicas—, la igualdad de los dos polos de la mostración ha de ser aún más íntima y misteriosa que en la figuración, como acabamos de ver en el caso de la lógica. Pero eso sucede sobre todo con lo místico, lo ético-estético-religioso, donde la figuración no queda de algún modo superada por la mostración, como en lo lógico, sino que ni siquiera se plantea: se trata de la mostración de otro mundo, mudo, eterno, sin espacio ni tiempo, o de las afueras de éste, que no tienen nada que ver con su lenguaje, lógica, estructuras, formas, un mundo que sólo aparece, oscuro, en la intuición o sentimiento *sub specie aeterni* de un todo limitado globalizador, sin estructura lógica alguna que lo diferencie, que lo haga ser mundo de algún modo. Sólo aparece en el mero hecho de que es, sin ser nada concreto, de que se intuye o percibe de algún modo, no en el espacio y el tiempo, sin lógica alguna, su mera presencia, sin palabras. Ahí está lo místico, así se muestra lo místico puro, lo oscuro e inexpresable de verdad (TLF, 6.44, 6.45, 6.522). Aunque éste no es ahora el tema.

En el *Tractatus* hay, pues, dos tipos de mostración, el lógico y el místico, místicos ambos en cuanto mudos, pero el que nos importa para la forma general de la proposición es el primero, que estrictamente no habría por qué llamarlo místico. En las *Investigaciones* la mostración no es una misteriosa operación hiperlógica y muda, que, como hemos visto, hace de la tautología un brillante reflejo especular del mundo lógico, desde dentro, y del silencio un espejo oscuro del mundo, intuido nada más que como un todo limitado, sin forma, desde fuera, en lo místico. En las *Investigaciones* es el mostrar con el dedo, diríamos, indicar o señalar algo a la vez que se pronuncia su nombre: la base esencial de la enseñanza indicativa, señalativa, mostrativa *(hinweisendes Lehren)*; base a su vez del amaestramiento, adiestramiento, aprendizaje, entrenamiento *(Abrichtung)*; base, por fin, del uso de las palabras en los juegos de lenguaje, es decir, de su significado, etcétera. En las *Investigaciones* la mostración se limitaría, en el caso que nos ocupa, a dar —indicar, señalar, describir— ejemplos en los que supuestamente se muestra —pero en sentido tractariano lógico, místico sólo en tanto que indecible— la regla en su aplicación, es decir, su seguimiento.

No se puede expresar ni lo que constituye la aplicación sucesiva de la forma general de la proposición, esencial para todo el montaje del análisis lógico del lenguaje en el *Tractatus*, como hemos visto, ni lo que definiría el mero hecho de seguir una regla, esencial para entender los juegos de lenguaje de las *Investigaciones*. En ese sentido, y sólo en ése, son místicas ambas actitudes. ¿Cuál es la compulsión lógica que lleva a aplicar sucesivamente el funtor de la negación del lógico estadounidense Henry M. Sheffer, el operador *N*, para pasar de una proposición a otra hasta el final ideal del análisis en la forma general de la proposición? ¿O la que lleva a seguir una regla como «2+2=4», o cualquier regla de juego, todas y cada una de las reglas? ¿Cuál es, pues, la variable o la regla en sí misma, la constante, aparte de su expresión concreta en el cálculo? Lo que hemos dicho de la primera vale esencialmente para la segunda: en ambas es difícil llegar más allá de la imagen de una idea platónica.

¿Por qué preguntárselo, entonces? Por nada, porque de nada vale, efectivamente, y, además, sin la pregunta funcionan perfectamente. Pero si llega el caso, dada la manía de pensar lo impensable, la verdad es que se va uno al infinito: no puede aclararse qué significa seguir una regla a no ser que se utilice otra regla para ello, y así sucesivamente. Sigo una regla porque «sigo una regla» porque «"sigo una regla"»... Pero ¿qué es seguir una regla, sin más, aplicar sucesivamente una variable u operación? O dado que el concepto de regla o de variable ha de incluir el de la posibilidad de, y compulsión a, su seguimiento o su repetición, porque, si no, no sería una regla o una variable, ¿qué es, sin más, una regla, una variable, la constante que se aplica o varía? ¿Qué es la potencialidad lógica de que rebosan variable y regla, que, a pesar de sus innumerables casos de aplicación, hace de la primera la única constante lógica, aquello que todas las proposiciones del lenguaje tienen en común, y de la segunda algo exento de sí misma, *ex lege*, lo único que no cabe precisamente en la regla?

Eso es lo que no se puede decir: la logicidad misma y su capacidad generadora de lenguaje y mundo, tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones*. El primer Wittgenstein ve ahí la potencia trascendental conformadora de mundo de un sujeto metafísico. El segundo, la costumbre de un sujeto normal, adiestrado en las normas e instituciones sociales de su forma de vida. La potencia trascendental del primero se manifiesta en la posibilidad —lógica— de aplicación sucesiva, *ad infinitum*, de la forma general de la proposición. La costumbre adiestrada del segundo, en la posibilidad —gramatical— de comprensión y seguimiento de reglas en innumerables juegos de lenguaje. Tanto en un caso

como en otro se genera mundo desde el lenguaje, es decir, se genera significado dentro del lenguaje. Y eso es todo, aunque a Kripke no le guste este «socialismo» de la regla. De esa posibilidad lógica o gramatical no se puede hablar porque es origen de toda habla, y los sujetos de ambas son inaprehensibles más allá de ellas mismas. Pero no porque existan y no haya acceso a ellos, sino porque son la propia lógica o gramática. (¿Qué más da que seas tú o yo, si el pensamiento lógico o el adiestramiento gramatical tuyo o mío es el mismo?) Lo malo es la molesta pregunta por todo ello, también hasta el infinito, ahí realmente está la enfermedad. Que sigues una regla porque sigues una regla porque sigues una regla porque... es igual que piensas que piensas que piensas que... que eres porque piensas, piensas porque eres, eres pensar o piensas serlo.

Esto es muy antiguo, al final de esos puntos suspensivos, en ellos mismos, mejor, que son la cuestión misma, están ya las paradojas de Melisso de Samos y Zenón de Elea, las descabelladas conclusiones de los perfectos argumentos de Gorgias, la aporía insuperable pero elucidante del método socrático, el tropo del círculo o del infinito de Agripa, etcétera. Es decir, los límites de la razón humana, sabidos y aceptados ya desde que se supo de ella, aunque luego se sublimen en el infinito, sobre todo en el infinito bien redondo de lo circular, en el ser que simplemente es (nada), en el pensar que simplemente piensa (nada)... en Dios, tanto en el dios parmenídeo de la identificación absoluta entre ser y pensar —«lo mismo es el pensar que el ser»—, como en el aristotélico-tomista de la *nóesis noéseos* o el *esse per se subsistens*, autoconciencia ente o pensante absoluta. Lo único inquietante de eso no son esos productos de melancolía (consciencia de límites) de la razón, como el infinito, el círculo, el ser, Dios..., la forma de la proposición o la regla del juego. Lo único inquietante es que la razón, precisamente en esos más refinados constructos suyos, sea consciente de sus límites, tenga una perspectiva por encima de ella, pues, se vea ella misma limitada por sus propios engendros. ¿Desde dónde?

Pero esa consciencia de encierro inquieta simplemente porque inquieta, dado que no tiene nada que la inquiete (la melancolía no tiene objeto), diríamos, nada más que a sí misma: el hecho inexplicable e indecible de que se produzca acompañando a las criaturas supremas de la razón. Inquieta, en definitiva, porque reduce al silencio, el silencio es un abismo de inquietud, pero la inquietud que muestra el silencio es sólo una muestra de esa inquietud. La paradoja de Kripke es muestra de la inquietud del silencio, pero, por desgracia,

no de la que el silencio muestra como síntoma que es de inquietud, la buena, sino de la que genera por sí mismo, la mala, la que produce nada más la incómoda tensión de su mudez. Es decir, no se respeta la razón más sabia, la consciente de sus límites, melancólica, sino que se la petardea infantilmente con una traca de feria, insistiendo en una paradoja de verbena hasta aburrir el oído... Paradoja es otra cosa, paradoja es el ser humano, la razón humana como tal. Quien posee la verdadera inquietud mística del silencio, la melancolía de la conciencia limitada, la ironía paradójica de la razón, no utiliza la cabeza para rompérsela sin sentido preguntándose lógicamente por el sentido de sus engendros, sin encontrar nunca paz en el pensar. Porque, además, se sabe ya que no se consigue nada, de hecho no se consigue nada (preguntando cuando no hay respuesta). Será porque nada hay que conseguir en esos casos. Más sentido común es lo que falta en la filosofía.

Qué es la filosofía

La filosofía no es más que un método autocurativo. Y la filosofía no es más que una enfermedad, que, como toda enfermedad, cuando se cura desaparece, su desaparición es su mejor cura: en filosofía no hay más cura que la muerte. La filosofía tradicional es un engendro que nunca hubo de existir, para que acabe de una vez está la terapia del último filósofo, que se ha dado en llamar también «filosofía». No parece creíble que «filosofía» pueda significar vida y muerte de lo mismo.

La tarea de la filosofía no es otra que la de su propia sanación, curarse de sus propios desvaríos, es decir, de sus supuestos problemas, «tratándolos» como malas comprensiones de la lógica o de la gramática de nuestro lenguaje, como enfermedades de la razón, inquietudes no asumidas, prisiones no conscientes, embrujamientos por imágenes metafísicas, poco sentido común en definitiva. «La tarea de la filosofía es tranquilizar el espíritu con respecto a preguntas carentes de significado. Quien no es propenso a tales preguntas no necesita la filosofía», escribe Wittgenstein en su diario el 8-2-1931. Está claro, necesita filosofía quien haya perdido el sentido común, es decir, necesitan filosofía, sobre todo, los filósofos. Y, sobre todo, los bien pensados, no los académicos de colmillo retorcido, a los que el pensar ya no importa más que profesionalmente, ni crea, pues, grandes tensiones, sino los interesados de verdad en él, que, por falta de oficio o por sobra de conciencia, en cualquier caso por falta de pericia lógica o gramatical, intranquilizan su espíritu plan-

teándose cuestiones sin sentido, sin ser capaces de salir de ese círculo infernal del preguntar sin respuesta posible.

Parecía otra cosa, pero planteada a vida o muerte del pensar, se ve que es una empresa ardua esta del análisis lingüístico o gramatical, que el filósofo, naturalmente, ha de comenzar consigo mismo, analizándose a sí mismo (no psicoanalizándose, que también podría ser, aunque el análisis de Wittgenstein, por lo que se refiere a los prejuicios enquistados en lo que se llama «normalidad», incluso para neurosis sin traumas más oscuros que los del ejercicio del pensar, por su radicalidad conceptual es mucho más liberador que el de Freud). «El filósofo es aquel que ha de curar en sí mismo muchas enfermedades de la razón antes de poder llegar a las nociones del hombre sano.» (*Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* [OFM], 302.) El análisis filosófico de Wittgenstein significa la destrucción de la filosofía tradicional. La filosofía tradicional es una enfermedad de la razón, la nueva es vuelta al sentido común por el análisis del lenguaje. El filósofo es su propio médico, un médico enfermo o un enfermo que es médico, «trata una pregunta como una enfermedad» (IF, 1, §255), como una enfermedad propia. Veremos con qué método.

«La claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.» (IF, 1, §133.) Eran problemas de locos, iluminados, en cualquier caso de gentes insanas por lo que respecta al sentido común. Hablaban sin freno, y se inventaban significados sin decencia alguna. «Tratar» los problemas de la filosofía, curar sus enfermedades, es mostrar como desesperanzado, inútil, cualquier intento filosófico de decir, a pesar de todo, lo indecible. La terapia consiste en dejar claro al paciente que basta con los chichones, o que ya basta de chichones contra el muro de los límites del lenguaje intentando traspasarlo; y al calmar, así, su afán lógico, hablador, iniciarlo en el camino místico del silencio. (Esos chichones que ahora [IF, 1, §119] son el síntoma de la enfermedad de la razón, y por tanto la prueba de la necesidad e importancia del análisis filosófico de cura, eran antes, en la época de las relaciones con Waismann y el Círculo de Viena, y de la *Conferencia sobre Ética*, en 1929, justamente el síntoma de que filosofamos, y el arremeter absurdo que los producía, nada menos que la ética.)

No se puede romper el muro a fuerza de chichones, ni se pueden traspasar los límites, precisamente porque son límites. Lo curioso es que se sepan tales, eso es lo que inquieta. No se puede salir del mosquitero porque el mosquitero es el mundo: la campana de cristal rojo

del borrador de carta de 1925 de Wittgenstein a su hermana Hermine (*cf. Luz y sombra*). Hay que meterse en la cabeza que, aparte del mundo y de nuestra condición específica en él, no hay más mosquiteros en el mundo que los que uno se fabrica, por ejemplo con dilemas o paradojas como la dicha. No merecen la pena, esos mosquiteros son de pega, calenturas filosóficas, hay que liberarse de ellos, basta encontrar la salida, que la hay, que consiste precisamente en no romperse la cabeza con ellos. Que en el mundo, al menos, la mosca esté libre, aunque no pueda salir de él. Del mundo (lenguaje y forma de vida) no hay salida. Hay que reconocerlo con humor e ironía: no se puede salir de la luz rojiza que nos envuelve en la campana de cristal, en la que estamos metidos, a la luz pura blanca resplandeciente que se adivina fuera. A no ser que seas un alucinado (héroe, santo) y creas traspasar la campana, arrobado por cualquier iluminación. O un necio que no se entera siquiera de que hay campana y está dentro.

Sólo dentro de la campana puede plantearse la cuestión de la filosofía: una filosofía en la campana. Y bien, ¿cuál era la idea de filosofía de Wittgenstein, pegada de todos modos su nariz al cristal rojo?

La primera idea de filosofía

En septiembre de 1913 escribe en las *Notas sobre Lógica* cosas que o bien literalmente o bien en espíritu mantiene también en los diarios de la Primera Guerra Mundial y luego en el *Tractatus*. La filosofía es puramente descriptiva, no es deductiva, no es una ciencia natural ni se la puede colocar al lado de la ciencia natural, sino por encima o por debajo, tampoco puede confirmar ni refutar las investigaciones científicas porque no proporciona figuras de la realidad, consiste en lógica y metafísica, es la primera la base, es la doctrina de la forma lógica de las proposiciones científicas (no sólo de las proposiciones elementales, añade). Y una advertencia general: desconfiar de la gramática es la primera condición para filosofar.

El *Tractatus*, en las proposiciones 4.11, desdice sólo que sea una doctrina o teoría. Aunque habría que saber cómo podía entender el Wittgenstein de 1913 una teoría o doctrina meramente descriptiva, no deductiva ni explicativa ni científica. Ahora, en cualquier caso seguro que utiliza la palabra «teoría» en sentido lato, afirmando que la filosofía no es eso, sino una praxis o actividad, que su resultado no son proposiciones filosóficas sino la aclaración de proposiciones. Asume todo lo demás y añade detalles, alguno esencial: la finalidad de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos y su delimitación

precisa. Como praxis esclarecedora y delimitadora del pensamiento, la filosofía también enmarca el campo cuestionable de la ciencia. Pero en general, y en palabras mayores, ha de delimitar lo pensable y con ello lo impensable, es decir, ha de establecer los límites de lo impensable por dentro de lo pensable. Añade a continuación, seguramente por la mencionada corrección que hizo en el prólogo, que significará lo indecible presentando claramente lo decible. Pues todo lo que se puede pensar se puede pensar con claridad y todo lo que se puede expresar se puede expresar con precisión. Y si no se puede, como dice en el prólogo y repite en la proposición final del libro, hay que callar: el mandato de silencio abre y cierra el libro.

Todo parece muy claro, pero a la proposición final del *Tractatus*, la 7, le preceden las dos del absurdo, que ya hemos comentado. La 6.53, que habla de una filosofía que lo que dice, además de que es imposible de decir, no tiene nada que ver con ella, que, sin embargo, ha de ser quien diga si no tiene o tiene significado, si es metafísico o no, lo que dicen otros. Y la 6.54, la de la escalera que hay que tirar una vez arriba, símil de las proposiciones del *Tractatus*, que «esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas», proposiciones, pues, que hay que superar en el absurdo «para ver correctamente el mundo», sí, desde una perspectiva de altura, pero en el aire, a lomos de la escalera o de las frases, pero ya sin ellas. Aquí precisamente, en el densísimo eco de estas dos magnas proposiciones, piezas históricas de lo paradójico, belleza oscura, reside el enigma wittgensteiniano, porque aunque parezca absurdo lo que dice sobre lo que ha dicho, también parece que tiene razón y que este absurdo sí es un modo correcto de aclarar las cosas. Porque además sucede así, como decíamos.

Puntos comunes entre el primer y el segundo Wittgenstein. Aunque se trate de otro mundo conceptual y de otro método completamente diferente, en esencia las cosas no cambian tanto en lo que se refiere a la comprensión de la filosofía en el segundo Wittgenstein con respecto del primero; ambas filosofías parecen, es verdad, aunque sin tragedias, recordemos, alternativas de lo mismo. La filosofía es y sigue siendo una praxis analítico-crítica del lenguaje: corriente ahora, lógico antes. Su objetivo era y sigue siendo la clarificación de conceptos, que ahora ya no tienen que ver con figuras lógicas de hechos sino con usos del lenguaje. Sus problemas eran y son meramente lingüísticos: gramaticales ahora, lógicos antes, el lenguaje, «el embrujo de nuestro entendimien-

to» ahora (IF, 1, §109), «disfraza el pensamiento» antes (TLF, 4.002). Su método correcto era y es, en este sentido, la crítica del lenguaje —filosófico—. La filosofía no era ni es teoría o doctrina, antes quizá se pudiera dudar de ello porque algún corpus doctrinal, incluso dogmático, puede haber en el *Tractatus*, pero ahora sí está claro, ahora que no inventa ni presupone aparato técnico alguno ni desarrolla ninguna terminología especial. (Las expresiones unidas al nombre del segundo Wittgenstein son pocas, a pesar de la jerga: «juego de lenguaje», «forma de vida», «lenguaje privado», «parecido de familia» y alguna más. Ni siquiera son todas suyas, y las introduce, además, de un modo totalmente normal y casero, con un significado inmediato, dice bien el filósofo alemán Richard Raatzsch.) La filosofía era y es meramente descriptiva: de juegos de lenguaje ahora, de hechos del mundo antes (como la ciencia, algo que no tiene nada que ver con ella, recuérdese la gracia de la proposición 6.53).

Se entiende muy bien que la filosofía, si quiere hablar, sólo pueda decir lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia, descripciones de hechos, pero ¿para qué decirlas si ya las dice la ciencia? Las dice para reparar en su construcción lógica al hacerlo. Y para juzgar, así, si tiene sentido o no lo que se dice —si es ciencia o es una tontería metafísica—, o si siquiera puede decirse —si es místico—. Describir científicamente hechos no es tan sencillo como parece. La ciencia, que es meramente descriptiva también, describe hechos coyunturales desde proposiciones necesarias, desde leyes —naturales—. Desde el punto de vista del *Tractatus* (*cf.* proposiciones 6.3) las leyes naturales no son leyes sino formas de leyes, es decir, no son explicaciones de fenómenos naturales sino descripciones a priori suyas. Dicho del segundo modo: como toda proposición necesaria, no describen una realidad especial, son reglas para la descripción de la realidad, o no son proposiciones empíricas sino gramaticales. Son, más exactamente y nada menos: intuiciones a priori generalísimas sobre una posible configuración de las proposiciones concretas de la ciencia, es decir, de la descripción de los hechos del mundo. La ciencia no explica nada, no hay nada que explicar, todo es ordenamiento científico. (No hay orden alguno apriori de las cosas [TLF, 5.634], lo establece a priori la ciencia.) La ciencia describe a priori el mundo, es decir, conforma de antemano un lenguaje para describirlo, o sea, es un saber previo de la posibilidad de una forma lógica unitaria de descripción del mundo. Y describe el mundo de hechos mediante intuiciones a priori sobre la posibilidad y la forma de hacerlo. Y cualquier lenguaje normal que hable de hechos sigue siempre el mo-

delo de la ciencia para ser lenguaje. El papel de la filosofía vigilando, o repitiendo para vigilar, un lenguaje así, de leyes o reglas intuitivas, en busca de su correcta constitución lógica, no es pequeña tarea. Ése es nada menos el trasfondo de la praxis analítica y crítica.

Wittgenstein abandona esta concepción logicista de la ciencia y abandona la lógica como teoría, es decir, el segundo Wittgenstein no es logicista..., aunque sigue siendo lógico, naturalmente, en tanto la lógica sea un modo apriorístico —básico, ordenador, posibilitador— de pensar en general, antes determinado por las leyes naturales de la ciencia, ahora por las reglas de uso del lenguaje. Creo que esto queda claro en su análisis tanto de la matemática como de la psicología, y dentro de él, sobre todo, en la diferencia entre proposiciones empíricas y gramaticales. Si el segundo Wittgenstein no es logicista es sólo porque rechaza que la lógica estricta sea la base de la ciencia y la ciencia todo un artificio formal bien montado sobre ella, o porque deja de interesarle esta cuestión. Con ello, abandona la ciencia a sí misma, a su destino y a su propio modo de entenderse como teoría, deja de interesarle, sus preocupaciones son conceptuales y estéticas (*Observaciones diversas. Cultura y valor*, 151), dice, o sea, filosóficas, no científicas, y si en algún caso muestra un interés científico, sólo es en hechos naturales muy generales (368). Igual hace con la lógica como teoría; la lógica, en forma de gramática ahora, es la base del pensar que le interesa: ya no es una teoría, sino la lógica general del sentido común, digamos, aquello por lo que al sentido común llamamos «sano», nunca mejor dicho.

La ciencia se entiende a sí misma como una teoría experimental, hipotética, causal, explicativa, empírica, y es en ese aspecto desde el que ha de hablar el §109 de las *Investigaciones*, donde afirma que es correcto que nuestro modo de consideración fuera y siga siendo no científico. Es decir, no-empírico, no-material, no-explicativo, no-hipotético, no-causal, sino descriptivo, conceptual: lógico antes, gramatical ahora. Quizás esta perspectiva no-científica de la filosofía sea lo más elucidador, en un caso y en otro, con respecto a la unidad de perspectiva y a la diferencia de objetivos de las dos filosofías de Wittgenstein. Porque el paso a otro estilo de lo mismo, en este caso de acientificidad, se advierte con mayor claridad en ella. La filosofía no es una teoría explicativa, empírica, causal, no-conceptual, como la ciencia; la ciencia vale para representar la realidad, la filosofía describe simplemente posibilidades diversas de la realidad mediante el lenguaje. «Lo tentador de un punto de vista causal es lo que lleva a uno a decir: "Naturalmente, así debió de suceder". En tanto que debería uno pensar: *así* y de

muchas otras maneras pudo haber sucedido.» (CV, 198.) La ciencia se mueve en el ámbito de lo real o de lo probable (en el mundo), las cosas, la filosofía en el ámbito de lo posible (en el lenguaje), los conceptos. El no tener esto claro es el mal de la filosofía, la enfermedad metafísica: «Investigaciones filosóficas: investigaciones conceptuales. Lo esencial de la metafísica: el hecho que borra la diferencia entre investigaciones fácticas y conceptuales» (Z, §458). El filosofar se produce más allá de análisis teóricos, empíricos e hipotéticos, por una parte, y de especulaciones metafísicas, por otra. El pensar conceptual no es teórico, la teoría comporta hipótesis sobre la experiencia que no son posibilidades conceptuales de lo real, tampoco es especulativo, como el de la metafísica, que confunde una cosa y otra. Investigar conceptos o conceptualmente, lo que hace la filosofía sana, no es otra cosa que analizar usos diferentes y posibles del lenguaje, no teorizando lógicamente sobre él, sino utilizándolo, recorriendo su lógica o su gramática, es decir, siguiendo sus reglas en juegos, a ver qué posibilidades ofrece, o rechaza. Ésa es la esencia de la praxis filosófica ahora.

Además, no hace falta inventar nada, en el poso del lenguaje que utilizo hay toda una forma —también sana— de vida y cultura. El lenguaje ya se tiene, es lo dado primordialmente al ser humano, cuya forma de vida primordial es ser introducido y educado en su uso. El filósofo sano no necesita experiencias nuevas y adicionales para solucionar sus problemas, es decir, tanto para disolver las insanias de la filosofía metafísica como para imaginar un orden posible de las cosas compatible con la paz en el pensar, con un pensar apaciguado y sereno entre ellas, ni tan ordenado y aferrado a este mundo como el de la ciencia, en el que las cosas se imponen causalmente, ni tan desordenado y calenturiento como el de la metafísica, arrebatado a otro mundo de ideales. Se arregla con lo ya conocido, le basta el lenguaje ejercitado, que le plantea tantas posibilidades de lo real como juegos de lenguaje permite. Los juegos de lenguaje son innumerables, potencialmente infinitos, siempre regulados por una forma de vida, no se puede, ni hay por qué, salir de ellos para conceptualizar las cosas a la medida humana. Éste es el trasfondo, la base «lógica», la gramática profunda de la praxis analítico-crítica en que consiste la filosofía.

Es en este sentido en el que «el trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada» (IF, I, §127). Hermoso trabajo: no teorizar o especular —como sujeto metafísico—, sino simplemente recordar, buscar dentro de uno mismo —como *usuario* del lenguaje— las posibilidades de ordenación coherente de lo real. Y de

ahí también que Wittgenstein diga en esta etapa que la forma de un problema filosófico es siempre «no sé salir del atolladero» (IF, 1, §123), tengo que recopilar mis recuerdos, cosa inaudita para el primero, que entendía el yo filosófico, no como un ser humano, con cuerpo y alma, sino como un sujeto metafísico, como el límite y no una parte del mundo (TLF, 5.632, 5.641), y en ese sentido, poco hay que conocer. O mucho, porque, según el *Tractatus* (*cf.* proposiciones 5.62, 5.63 y 5.64), si se habla de «yo» en filosofía es porque el mundo es mi mundo, y ese sujeto o yo (metafísico, no puede ser físico, psicológico, pensante, ni siquiera humano, insisto) es el microcosmos, el que dice «yo soy mi mundo» sabiendo que «mi mundo es el mundo», dado que los límites del lenguaje que entiendo son los límites de mi mundo (suponiendo además que, en esa expresión, «mi» y el «mundo» también son la vida). Sí, así es la lógica del *Tractatus*.

Cuando Wittgenstein dice ahora «no sé salir del atolladero» ya no lo dice pensando en ese sujeto-microcosmos metafísico, pero sí en un sujeto normal humano, cuyo mundo es el mundo en tanto lo circunscriben también los límites del lenguaje que entiende. Ahora, el lenguaje que entiendo no es «mi lenguaje» en el sentido en que puede decirlo un sujeto trascendentalmente cósmico, metafísicamente universal, como el de antes (la razón pura, el espíritu absoluto, o cosas así, que de algún modo se suponían también en mi cabeza), tampoco en el sentido en que puede decirlo privadamente un supuesto sujeto psicológico anímico, sino en el sentido en que puede decirlo un sujeto ejercitado socialmente en hablar (pensar), cuyo fondo es la gramática profunda. «No sé salir del atolladero» significa ahora sólo que he olvidado, en la rutina, el origen de las rutinas del lenguaje que me han enseñado, o de las rutinas de la forma de vida de mi mundo.

Las resonancias entre ambos Wittgenstein están claras estructuralmente, sólo que parecen resultar antitéticas por lo llamativas tanto en un sentido como en otro. Mi mundo y mi lenguaje, el mundo y el lenguaje, el yo y la vida, no son formas lógicas ahora, sino gramaticales: todo ello es un complejo surgido de un aprendizaje de vivir y de hablar entrenado socialmente, un universo de lo más cotidiano y casero, no un constructo lógico de pureza cristalina, delimitado por dentro por la trascendentalidad de un sujeto metafísico y rodeado por fuera del silencio eterno de lo místico trascendente. Antes para conocer lenguaje y mundo bastaba mirarse —lógicamente— a uno mismo, ahora para conocerse a sí mismo hay que mirar —con sentido común— al lenguaje y al mundo. La estructura lógica de lenguaje y

mundo pendían antes de un sujeto desencarnado, que ni siquiera era sujeto de pensamiento sino el pensamiento —y el lenguaje— mismo; ahora, mi estructura de subjetividad pensante pende de la gramática y el comportamiento aprendidos de lenguaje y mundo.

He ahí el único y los dos Wittgenstein a la vez en un buen ejemplo. Tanto uno, como los dos, por su radicalidad, corren el mismo riesgo de absurdo y metarrelato, sólo que el último ya no lo tematiza. Eso los une al final, aunque el absurdo no sea el mismo: hablar para olvidar lo dicho, porque de otro modo no tiene sentido haberlo hecho, o hablar para aprender lo dicho, porque hablando aparece el significado, en el propio uso del lenguaje. Ni el metarrelato tampoco: el de la construcción lógica o el de la construcción gramatical del mundo.

El pensamiento «definitivo» de Wittgenstein

Así pues, a pesar de afinidades obvias, puesto que se trata de la misma persona, ahora es otro el panorama mental de Wittgenstein; en efecto, no son distintos los ojos con que ve las cosas, sino distinta la intención con que las mira. Lo que dice Chris Bezzel, profesor de la Universidad de Hannover, acerca de la obra de Wittgenstein —«se trata de libres o abiertos movimientos de pensar tras el final de la metafísica»— se entiende mejor pensando en su segunda filosofía. Aunque «forma una unidad compleja sin constituir un sistema», se entiende mejor pensando en la primera. Sin embargo hablar de «Un filosofar más allá de la filosofía» abarca, sin duda, las dos. Para comenzar está bien. A ver cómo es posible. ¿Hay un pensamiento «definitivo» en Wittgenstein? Tal vez, acaso el que abandona toda esperanza en el pensamiento y únicamente intenta continuar indagando.

Nimbo y método

Según Monk, en octubre de 1930 Wittgenstein comienza enfáticamente las clases del segundo semestre diciendo: «El nimbo de la filosofía ha desaparecido, ahora tenemos un método». Nimbo y método son dos buenas imágenes de las dos filosofías con las que juega el segundo Wittgenstein, la mala y la buena, la neurótica y la terapéutica, la tradicional y la suya, respectivamente. La primera, la del nimbo, es la que ha de destruir el último filósofo, como un nuevo incendiario de una nueva Biblioteca de Alejandría: ese fuego destructor es el método.

En el nimbo de la filosofía no hay nada, ni en él ni detrás de él: como sabemos, no trata de objetos porque no es ciencia, no puede descubrir nada porque no trata de objetos, y sus cuestiones, sus temas, en el vacío, en ese nimbo, son sólo consecuencias de un mal uso y mala comprensión de la gramática. No requieren, pues, una solución, porque no tienen entidad, sino una disolución, como un nimbo, una nube, una edificación etérea. Hay que llegar a la roca dura, donde pico y pala se doblan, tras haber disuelto todos los fundamentos aparentes de los castillos de aire filosóficos (IF, 1, §217). Mientras el nimbo metafísico no se disuelva, y todos los estratos y cúmulos con él, los aspectos más importantes de las cosas, lo simple y obvio, están ocultos para el filósofo, precisamente porque el nimbo en que vive no le deja ver lo que tiene ante los ojos: la simplicidad y la familiaridad de las cosas. Sólo hace falta un cambio de perspectiva, bajarse de la nube. La filosofía es un modo de ver las cosas, hay que quitarse las gafas del ideal para que la visión sea correcta (IF, 1, §103). Y un método, efectivamente: un camino despejado a lo largo del cual vayan apareciendo las cosas con su luz sobre un claro horizonte. La filosofía es igual al método filosófico, como Wittgenstein defendió en su conferencia de 1944 en el Club de Ciencia Moral (en cuya presidencia, por cierto, sucede ese año a Moore, que la ostentaba desde 1912).

Más que crear una nueva filosofía o teoría filosófica, Wittgenstein abre un «camino» despejado entre las nubes, abre un modo de plantear nuevas preguntas, una nueva forma de preguntar, remueve el pensar proporcionándole «una nueva inquietud», dice el filósofo austriaco Rudolf Haller. Pero que no se entienda como esa intranquilidad malsana de la «profundidad filosófica», que sea más bien una inquietud que calme, disipándolas, las «profundas intranquilidades» de los obscenos dramas metafísicos, de sus desgarradas angustias ultraterrenas, cuya hondura sólo proviene de «la malinterpretación de nuestras formas lingüísticas» (IF, 1, §111). Es un método para acabar con fantasmas, con prejuicios, olvidar «la historia de un error» nietzscheana. Que la filosofía sea el método filosófico es liberador, que la filosofía sea la historia de la filosofía (bien porque ya no hay filosofía o porque no hay filósofos, porque ha muerto el pensar o porque no hay pensadores) es de manera abrumadora desesperanzador, un interminable aburrimiento circular o pasatiempo académico-hermenéutico. La filosofía puede acabar tranquilamente en un método, sin más historias, ya ha creado muchas, dejando para la eternidad como recuerdo de todos sus periplos quijotescos un simple método de ironía para que no se vuelvan a repetir.

La filosofía es un método de muerte de la filosofía. Wittgenstein, el último filósofo: hizo filosofía en tanto inventó un método de destruirla.

Pensando en filosofías como la que él había hecho antes, desarrolla ahora su método de destrucción. El nimbo del pensar viene de que se pretende ofrecer una ordenación a priori del mundo (IF, I, §97) y del lenguaje en el vacío, simplicísima y anterior a toda experiencia del mundo y uso del lenguaje, una ordenación, además, de mundo y lenguaje juntos; de que se pretende entender la esencia incomparable del lenguaje, lo que faltaba para que ese orden de pensamiento y mundo se convierta en hiperorden entre hiperconceptos como «lenguaje», «palabra», «verdad», «experiencia», etcétera, hiperexpresiones o superlativos filosóficos (IF, I, §192), sublimaciones de la lógica del lenguaje (IF, I, §38). La esencia del método: si palabras como esas, «lenguaje», «experiencia», «mundo» (o «saber», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre», cita también Wittgenstein), tienen un uso, han de tener uno tan corriente, tan normal, como las palabras «mesa», «lámpara» o «puerta» (IF, I, §97). Ahí sí puede estar el a priori, pero ya no es un a priori en el nimbo. Ahí está el quid de la filosofía definitiva, es decir, del método del último filósofo, que, hablando de las palabras que acabamos de citar entre paréntesis, dice: «Cuando los filósofos usan una palabra [...] y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?». Su a priori corriente, diríamos. ¿En qué situación, por qué motivo, en qué contexto? (IF, I, §77, 116, 489). He aquí el método malo —que pretende captar la esencia profunda de una cosa— y el método bueno —que pregunta por el uso normal de una palabra— de la filosofía, el que la infla de bruma y el que la revienta de muerte.

Y concluye el §116 de IF: «Reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empelo cotidiano». Ése es el criterio y el objetivo del método, nada más que eso, ello basta para desenmascarar todo nimbo. Ello aniquila esas grandes palabras, cuando el método se aplica a ellas el resultado es éste: «¿Para qué han de usarse ahora esas palabras? Falta el juego de lenguaje en el que han de aplicarse» (IF, I, §96). No hay más que decir. No tienen significado porque no tienen uso en el lenguaje sano y normal. ¿Todo tiene que ser normal en el lenguaje? ¿Y las grandes teorías científicas que no todo el mundo entiende? ¡Todo tiene que ser normal en el lenguaje del filósofo, que no tiene otra experiencia para filosofar que la del lenguaje! El filósofo no sale del lenguaje, no sale al mundo, a lo real, sólo a su posibilidad, no puede fundamen-

tar sus palabras más que en palabras, o en usos de palabras, habla de palabras, pregunta por palabras, responde con palabras (IF, 1, §120). Una filosofía pobre, insatisfactoria (TLF, 6.53), si se quiere, pero sólo porque no está loca, enferma, neurótica, sublimada. Su respuesta es siempre, en cada caso, y no puede ser otra, que: «así se usan estas palabras» (IF, 1, §180), como sabemos. Pobre e insatisfactoria la filosofía, si se quiere, pero su método funciona de manera demoledora, hasta el propio Wittgenstein parece extrañado de ello: «¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo: dejando sólo pedazos de piedra y escombros.) Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan» (IF, 1, §118).

Dejar de filosofar para evitar problemas. Está claro que cuando el lenguaje «marcha en el vacío» (IF, 1, §132) o cuando «hace fiesta» (IF, §38) es cuando aparecen los problemas, las confusiones filosóficas, no «cuando trabaja». Se trata, por tanto, simplemente de comprender «el funcionamiento de nuestro lenguaje» (IF, 1, §109), simplemente así se solucionan los problemas filosóficos, que no son más que humo-nimbo lingüístico, embrujamientos de la razón por el lenguaje, que más que errores son, pues, supersticiones (IF, 1, §110), debidas al propio engaño del lenguaje, que ha vivido una historia más que bimilenaria de error, depositada poco a poco en su semántica. No es que merezcan grandes esfuerzos mentales, Wittgenstein los compara con esas cerraduras codificadas que abren algo señalando un número o una palabra en ellas. Por mucho esfuerzo que se haga no hay modo de abrir la puerta si antes no se encuentra la contraseña, pero una vez encontrada cualquier niño puede hacerlo. Supersticiones, embrujamientos, juergas del lenguaje... ¿qué es lo que sucede con el filósofo, con la filosofía y el lenguaje, para que se le puedan achacar estas cosas? Siempre algo extraño: o una imagen del lenguaje nos mantiene presos, repitiéndosenos incesante e inexorablemente (IF, 1, §115), o lo malinterpretamos como seres primitivos, sacando de ahí «las más extrañas conclusiones» (IF, 1, §194), o utilizamos una palabra sin comprenderla y la tomamos «como expresión de un *proceso* extraño», dándole una realidad extraña también, metafísicamente tangible (el «tiempo», un medio extraño, el «alma», un ser extraño [IF, 1, §196]). La lógica general del proceder filosófico, siempre extraño, *insane*, es: «donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, quisiéramos decir, hay un espíritu» (IF, 1, §36).

Locuras así es lo que provoca el lenguaje en el filósofo malo, con problemas, enfermo. El filósofo bueno, saludable, el médico, el terapeuta, utiliza, en último término, cuando no puede más de locuras, cuando quiere, un sencillo método de salud: dejar de filosofar, sin más. Porque en el caso del filósofo bueno no se trata de refinar incesantemente el lenguaje para evitar trampas al filósofo malo, el lenguaje está bien como está (IF, I, §98) y la filosofía no puede tocar su uso efectivo, sólo describirlo (IF, I, §124). De lo que se trata es de que los problemas filosóficos desaparezcan, y para eso el método está claro: limitarse a palabras y usos de palabras. Así que ni en un sentido ni en otro, ni en un sentido crítico ni en otro creador, por no hablar de bueno y malo —al menos peligroso—, hay tanto trabajo como para no parar nunca. Puede interrumpirse a voluntad tanto la labor crítica de describir usos y más usos en juegos y más juegos hasta diluir una nueva locura filosófica, cuanto el propio pensar, el filosofar, que es el único pensar que enloquece. El autoanálisis y la terapia personal parecen aconsejar que para tener paz en el pensar se deja de pensar simplemente.

Curioso el parágrafo 133 de *Investigaciones*: como no se trata de refinar o de complementar hasta lo inaudito el uso de palabras, decimos, como lo que se busca de verdad es claridad total y desaparición total de problemas filosóficos, puedo y debo dejar de filosofar cuando quiera. El descubrimiento de que los problemas filosóficos son meramente lingüísticos, el descubrimiento de un método —o métodos, si se considera que la terapia apropiada a cada problema concreto no es en cada caso aplicación del mismo método— para que desaparezcan todos —el método siempre es el mismo: analizar usos del lenguaje, porque todos los problemas filosóficos son siempre lo mismo, malos usos del lenguaje—, el descubrimiento de que la filosofía no tiene por qué tener un contenido traumático —porque es cuestión de palabras—... Todos esos descubrimientos no son nada, diríamos, comparados con el de la terapia definitiva. (Si ahora no se puede decir exactamente la del silencio, sí se puede decir la del paro. El silencio aniquila esencial, traumáticamente casi, la misma posibilidad de lenguaje, el paro corta eventual, calmadamente, su mera praxis.) «El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue con preguntas que la ponen a *ella misma* en cuestión. En cambio, se muestra ahora un método en ejemplos y la serie de esos ejemplos puede romperse.» (IF, I, §133.) Eso es todo: ejemplos hasta cierto punto, en lugar de autoconciencia horadante.

«Se muestra un método en ejemplos»... Precisamente aquí se entiende mejor que en ninguna parte que, aunque sea el propio método el que se muestre en ejemplos —como la regla en seguimientos—, calificarlo, como vimos, de mostración mística de lo inefable, como quiere Mann, o, por el contrario, de vacío insalvable en la justificación, como quiere Kripke, parece que, tanto en un caso como en otro, digo, en uno por sublimación y en otro por autodestrucción, es demasiado trance para esta tranquilidad recién descubierta. Y ya digo que, místico o no, justificado o no, el método al final funciona —con sus reglas—, y casi como una apisonadora, o como el fuego alejandrino.

Un filosofar más allá de la filosofía. Hay algo de especial en la filosofía misma, que no es y sí es ella misma. Entre pensamiento y crítica del pensamiento, la filosofía está más allá de la filosofía, sobre todo como filosofar, pero no sólo.

Más allá de la doblez de neurosis intelectual y método terapéutico, de autodestrucción y autocuidado, la filosofía parece que es poco, pero algo más debe ser para que se llame absurdamente lo mismo a dos cosas tan distintas, debe ser que «filosofía» significa, de verdad, afición a la sabiduría como sea. Poco halagüeño destino, en general, servir exclusivamente de autotratamiento para la propia desaparición. La filosofía vive muriendo, se agota en ir acabando con la filosofía, una vez terminada esa labor destructora, a no ser que sea eterna, que puede serlo, porque eternos son los prejuicios y las ilusiones humanos, desaparece. Pero puede que esta dialéctica sin fin tenga sentido... Siempre hablamos de dos filosofías, la mala y la buena, la teoría y la acción, la dogmática y la crítica, la tradicional y la wittgensteiniana, pero utilizamos la misma palabra para las dos, el mismo Wittgenstein lo hace. Algo tendrán en común, una necesita a otra para no existir en el vacío o para no dejar de existir. La crítica no tendría objeto de crítica si no hay dogmas, y el dogma no sería tal si no hubiera crítica. Algo ha de tener la filosofía más allá de esas dos formas.

La filosofía restaña sus heridas en el vacío, porque no consiste más que en un proceso o método de análisis y olvido de sí misma. En las clases, Wittgenstein insistía en que él no quería ofrecer una teoría filosófica sino la manera de escapar a cualquier necesidad de tal cosa. Redpath recuerda que Wittgenstein repetía en clase una frase de los *Principios de la mecánica* de Hertz: que el objetivo primordial de la filosofía es analizar el lenguaje en el que se formula una cuestión filo-

sófica. Porque, aparte de desvanecer sus propios malentendidos, la filosofía consigue bien poca cosa, decíamos. No puede revelar la sintaxis o gramática de nuestro pensamiento, como creía antes, ni nos dice nada nuevo sobre él, «y si lo dijera no nos interesaría». No puede justificar las reglas de la gramática y consistir, por ejemplo, en un repertorio de reglas fundamentales que determinen la «estructura profunda» del lenguaje, al estilo de Noam Chomsky. No llega jamás a ninguna proposición fundamental, pero sí llega a los límites del lenguaje, o no llega al fondo de las cosas sino a un punto a partir del cual ya no se puede ir más lejos. En ambos casos llega a donde ya no se pueden hacer preguntas. (Que es el mismo punto de los chichones y el absurdo; [IF, I, §119].) Y eso está bien, porque ya no existe la posibilidad, entonces, de obnubilarnos planteándolas mal y porque así descansamos más radicalmente incluso que dejando de jugar por el momento. Entonces es que hemos «llegado a la roca dura», donde se doblan picos y palas, decíamos, donde ya no hay justificación mayor que: así son las cosas, «así simplemente es como actúo» (IF, I, §217). ¿No llega a nada la filosofía crítica? Por lo menos llega a la consciencia de todo eso: de chichones, absurdos, gratuidad de teoría, imposibilidad de justificación última, roca final... Consciencia de límites, en cualquier caso. Esa consciencia es algo, sobre todo el camino a ella es algo, el método no es un camino vacío, el método o camino de autoinmolación de la filosofía es un despliegue conciencial espléndido, más que apoteósico, al revés: un ritual hominal, en el que fantasmas del pensar se rinden al animal parlante, se inmolan dioses en honor de hombres, la razón es víctima del sentido común, todo ello en una pira final alejandrina.

Sí hay, al parecer, otra filosofía que la de los usos, pues, o la filosofía de los usos es más de lo que aparenta. Se ve que esa conciencia de límite acaba y dirige el camino de vuelta del ideal, al análisis, al método y la crítica les dirige una consciencia más allá de ellos. Se sabe bien que ya «no aspiramos a un ideal» (IF, I, §98), pero ¿por qué? ¿Y qué significa la «vuelta al terreno áspero»? (IF, I, §107). ¿Que fuera del ideal parezca que «falta el aire»? (IF, I, §103). ¿Qué significan, en general, todas esas imágenes: vacío, terreno áspero, dura roca, hielo resbaladizo, exterior inhóspito? El ideal cristalino de la lógica no se rindió a Wittgenstein, sólo fue una pretensión suya. Pero sentir que ahora se necesita hacer pie —en el lenguaje efectivo, en el pensar cotidiano— porque, si no, se corre el riesgo de flotar en el vacío o resbalar sobre el hielo, aunque se tenga la sensación de que falta el aire... es, al menos, curioso. ¿Es la inquietud de fondo, que supo-

ne todo esto, compatible con la tranquilidad que veíamos antes? Sí, porque es precisamente esa inquietud la que se tranquiliza momentáneamente dejando de pensar o de filosofar. Ya, pero también la que inevitablemente piensa y filosofa. De nuevo, la dialéctica sin fin de las dos filosofías que no se reconcilian más que en su controversia.

En parágrafos como éstos de las *Investigaciones filosóficas*, del terreno áspero, ideal, aire, hielo, absurdo, chichones, que están entre los 188 primeros, escritos de un tirón en el verano de 1936 en Noruega sobre la base del *Cuaderno marrón* [CM] y que, caso único, no cambió nunca, como sabemos, se nota un estilo intermedio, menos profundo que el primero y más que el último, en los que lucha aún con la lógica y el *Tractatus* —parece no haberse desprendido todavía de ellos, al menos del trauma de hacerlo—, en los que se ve que ha cambiado pero que sigue discutiendo aún con los recuerdos, en proceso de sanación plena de todos sus problemas, enfermedades, de antaño... En estos 188 primeros parágrafos de esta obra, a los que corresponden todas estas imágenes, cuando Wittgenstein no se ha enredado aún con las más adustas de la psicología, parágrafos, repito una vez más, sólo comparables en belleza y hondura con el *Tractatus* y con los 376 últimos de *Sobre la certeza* —los tres mejores textos y los más auténticos que escribió Wittgenstein—, en estos parágrafos, en fin, se ve que toma consciencia de todo lo que ha de hacer en su segunda etapa. Consciencia más profunda que el esforzado ejercicio posterior de ella —analizar usos de palabras en juegos de lenguaje, según había iniciado ya en el árido *Cuaderno marrón*—, y al parecer siente cierta tensión ante la tarea que le espera: «nos parece como si debiéramos reparar con nuestros dedos una tela de araña» (IF, 1, §106). ¿De dónde esa consciencia y tensión, que insinúan que hay algo más que jugar simplemente con el lenguaje para descubrir sus pifias, que hay mucho más en la invención y justificación del método que en su aplicación?

Aunque el lenguaje, a pesar de sus meandros callejeros, no sea una entidad tan misteriosa y elevada como antes, que exija tan altas experiencias mentales como antes, gratificantes por su propio ejercicio, para descubrir en él el mundo, sigue siendo, sobre todo ahora que no hay ilusiones místicas, el objeto de la filosofía, y aunque la filosofía del segundo Wittgenstein no sea precisamente teórica, ahí hay algo más que praxis. Aunque comenzara Nietzsche con ello, ya dijimos, nadie como Wittgenstein hizo del lenguaje el objeto propio de la filosofía misma, sin que por ello su filosofía sea «filosofía del lenguaje», naturalmente, como tampoco lo fue la de Nietzsche. Eso les

da el tinte peculiar, interesante, diferente que tienen: en el lenguaje se dirime todo, no sólo la filosofía del lenguaje. Aunque no se salga ni se pueda salir del lenguaje, como dato infranqueable que es, aquí se trata sobre el lenguaje para algo que, sin embargo, va más allá de él... La filosofía del segundo Wittgenstein consiste en observaciones gramaticales sobre el uso de las palabras, donde gramática significa estudio general descriptivo del uso de expresiones lingüísticas, expresado a su vez en reglas, pero si esto parece simple, como dice Garver, siempre yacen debajo cuestiones más profundas que analizar, en las que hay algo más que rutinas de análisis: la forma de vida con relación a la esencia de las cosas, su concepto de gramática frente a los lingüistas, de historia natural frente a los científicos, de matemática frente a los matemáticos, de psicología frente a los psicólogos, de filosofía frente a los filósofos... ¿Cómo es posible tanto enfrentamiento sin salir del lenguaje? ¿Sin confrontar teorías?

Según Öhler, la filosofía del segundo Wittgenstein es una especie de «semántica práctica». También ese matiz práctico, sobre todo la insistencia en él cuando se sabe que la práctica pura es imposible, tiene sus motivaciones teóricas y sorprende que no se dé ninguna, que más bien se nieguen, pero se adivinen todas (tácitas y sobreentendidas, no hacía falta especificarlas). Como sorprende la insistencia en que la filosofía no es nada más que un método: vacío sin práctica, pero también parece que imposible de inventar sin teoría alguna. Parece, pues, que la remisión de la filosofía a práctica y método, en estas condiciones de perplejidad que deja, es algo especial. Está claro que no se trata de una teoría, o de una filosofía en ese sentido, del lenguaje o del significado; se trataría más bien de una actividad con palabras, las mismas palabras son también actos (IF, I, §546), actos tanto del juego de lenguaje como de la forma de vida. Actividad con palabras en el sentido de instrucciones de acción con las palabras o con el uso de palabras. ¿Pero las instrucciones de acción son mera acción? Serán también teoría, pero, extrañamente, se ve. La teoría se condensa en el propio formato de la acción, digamos, o se reduce a él. Hacer teoría es simplemente ejecutar formas de acción. Se piensa mientras se actúa, o viceversa. Wittgenstein no es un filósofo del lenguaje, es un artista del lenguaje, los juegos son como instalaciones artísticas, jugarlos es un evento, *performance*, el lenguaje es un obrar con signos, Wittgenstein es un pensador de signos, dice Chris Bezzel, un filósofo semiótico, un esteta entre ellos. A su filosofar lo rodea una sensibilidad muy especial. Ése es el escurridizo secreto del plus de una filosofía así: su pensar es

arte, uso de signos, montaje de imágenes, bosquejos de paisajes. Wittgenstein no tiene ideas, no produce conceptos, ni cosas raras así. Lo que Wittgenstein piensa o idea se ve. O quizá no piense siquiera, ve y deja ver. Por decirlo de algún modo. La identificación de pensamiento y lenguaje, como figuras lógicas de lo real o como comportamientos ejercitados en el uso de signos o generación de significados, las palabras-figura o las palabras-acción, acercan más a ello. Ya en el *Tractatus*, como bien pone de relieve Glock, los pensamientos no eran entidades abstractas, ni mentales, ni psicológicas, sino proposiciones o signos proposicionales colocados en relación proyectiva con la realidad.

La filosofía es una actividad filosófico-lingüística de crítica o análisis conceptual, entendida no como ciencia o teoría, sino como clarificación práctica de conceptos y de complejos conceptuales en juegos de lenguaje. Bien, pero esa actividad clarificadora tiene que consistir en algo más que en pensar, desde luego, pero en algo más que en actuar, también. Ahí no hay una teoría, hay un método y una acción metódica, un método inventado y una acción pensada desde él, y pensada para destruir, además. ¿Por qué puede decir que la enseñanza del lenguaje no es una explicación sino un amaestramiento? ¿También por amaestramiento? ¿Decir que la filosofía es acción, es una acción? A lo mejor en las palabras-acción o en la acción con palabras está, de verdad, el secreto de un pensar inmediatamente práctico, sin dualismos teoría/praxis, y por tanto de una filosofía que cuando piensa prácticamente en sí misma se destruye, sin metapensamiento o metalenguaje alguno. En la filosofía de Wittgenstein todo queda como en un aire especial, ligero y denso a la vez, ni vacío ni pesado, no se sabe muy bien dónde. Véase, si no: «Pudiera pensarse: si la filosofía habla del uso de la palabra "filosofía" entonces tiene que haber una filosofía de segundo orden. Pero no es así, sino que el caso se corresponde con el de la ortografía, que también tiene que ver con la palabra "ortografía", sin ser entonces de segundo orden» (IF, I, §121). Y tiene toda la razón. ¿La tiene? ¿Pensar correctamente es equiparable a escribir correctamente? Para el segundo Wittgenstein seguramente sí —o por lo menos algo muy parecido, ya que el pensamiento no es otra cosa, para él, que la proposición misma en el sistema lingüístico, decíamos—, ambas cosas son una rutina ejercitada, y *ad ridiculum* se puede decir perfectamente que se piensa con la pluma. Pero ¿lo es? ¿Hay una «ortosofía» tan clara como la ortografía? ¿Y una calisofía también?... Otra frase de esa atmósfera especial wittgensteiniana: «"Los límites de la empiria". (¿Vivimos porque es práctico vivir? ¿Pensamos porque es práctico pensar?)» (OFM, 379).

¿Por qué se sigue llamando filosofía y problemas filosóficos a lo que se considera absurdo y se intenta destruir como tal? ¿Y por qué, por otra parte, se considera filosofía, o al menos observaciones filosóficas, lo que se hace para destruirla? ¿Por qué se considera a sí mismo filósofo Wittgenstein? (Y lo hace desde el prólogo del *Tractatus* hasta su retirada de la cátedra de Cambridge, por lo menos.) ¿Se puede llamar «filosofía» a ambas cosas, a la metafísica y a su crítica? En Wittgenstein se puede, y eso es lo extraño. Una es una enfermedad, la otra una catarsis. Una es un sermón desquiciado, la otra una actividad terapéutica. Una, una logorrea, la otra, un logoastringente. Quizás el juego entre ambas sea lo interesante, desde luego sin él no habría una ni otra, una sin otra, decíamos. Quizás ese juego, a la buena y la mala, a la sana y la enferma, es la filosofía total, la filosofía sin más, la filosofía. Pero ¿qué significa eso? La filosofía parece algo más que las dos filosofías, es como el juego a las dos a la vez. ¿Es eso filosofía? Eso es precisamente la filosofía, y no las otras dos. Pero cuidado, no nos encerremos en el círculo eterno ni nos desboquemos al infinito de las filosofías. Esta advertencia nos deja en ese punto indeciso en que uno se entera de verdad de que no hay conceptos cerrados, unitarios, esenciales —«filosofía», en este caso—, pero que tampoco hacen falta mientras se permanezca cuerdo en la luz rojiza y no le trastorne a uno el ideal de claridad tras el cristal infranqueable. De algún modo se entiende esa filosofía que es más que dos, pero que falta alguna hace. La filosofía siempre está más allá de sí misma. Por sí misma, desde sí misma y sin salir de sí misma está más allá de sí: en eso consiste su matiz autofágico y autogenerador a la vez, su dialéctica de futuro y su inexistencia e indefinibilidad como entidad delimitada en cada caso presente, la esencia más profunda de que sea teoría y praxis, y de que ambas sean lo mismo.

Y si no se quiere uno complicar con especímenes (poco elocuentes todos, tan poco elocuentes como el modelo mismo) de superación hegeliana y se queda uno en un cómodo y tranquilizador dualismo, en este caso el de la sana y la enferma filosofía, por el bien precisamente de la paz del pensar, pensemos lo que dice Wallner, que suena tanto a humor melancólico como a ironía, pero que quizá pueda tomarse en serio: hay también (la verdad es que hay de todo) un sentido positivo de la enfermedad filosófica de la mala filosofía, puesto que puede considerársela «una enfermedad instructiva». Enfermedad es la filosofía en tanto, y sólo en tanto, representa una desviación del uso corriente del lenguaje; dada la infranqueabilidad del lengua-

je, sólo hay criterios de sentido dentro de él; y el único, en este sentido, es el contraste con el no-sentido de la mala filosofía. Así que, podríamos decir, los problemas filosóficos ni se resuelven ni se disuelven: no se pueden resolver porque no plantean nada, no se deben disolver porque hay que almacenarlos, mantenerlos. Siempre quedarán ahí como (mal) ejemplo, siempre se podrá aprender a pesar de ellos. Hay que enlatar la mala filosofía, guardarla en conserva, para contrastar el sentido, para tener material de análisis, para que la filosofía sana pueda subsistir sacando de vez en cuando un mal ejemplo aleccionador que analizar-criticar, para que no se lxxiiipierda de nuevo el norte del sentido común. Aunque siempre habrá material nuevo y en exceso. Wallner es muy optimista, debe creer que el cáncer filosófico tiene cura, parece confiar demasiado en la terapéutica wittgensteiniana. «Quiera Dios conceder penetración al filósofo en aquello que está ante los ojos de todos.» (CV, 369.) Hacer eso con la filosofía también es hacer filosofía.

Sigue sin estar claro qué es la filosofía definitiva de Wittgenstein, pero no importa: al menos todo lo dicho nos ha dado que pensar mucho. Seguramente su filosofía es su estilo y nada más que su estilo de pensar. Es tontería, a la manera de Wittgenstein, buscar en él una teoría de lo que es «filosofía», hacer de su filosofía un concepto y buscar un significado-escarabajo para él: la filosofía de Wittgenstein y su comprensión de ella es lo que hace Wittgenstein, su modo de escribir y de pensar. Para eso no hacía falta tanto camino recorrido, aunque ese camino aclara, a la wittgensteiniana, es decir, con su inutilidad, las cosas. Ya que en esencia es inútil, veámoslo ahora en presencia, en contexto filosófico; eso continuará esta extraña aclaración, sin duda.

Un filosofar estético

Con sus muertes y resurrecciones, sus vanguardias, el arte del siglo xx se adelantó ejemplarmente a la filosofía, cuyo papel quiso ocupar, con razón, y ha ocupado, de hecho, en la obra conceptual de artistas como el estadounidense Joseph Kosuth, por ejemplo, las proposiciones más lapidarias del *Tractatus*, precisamente, expuestas como obra de arte. Hoy mismo, el arte de la instalación es un buen ejemplo para la filosofía en su modo sano de imaginar cosas, usos de lenguaje y formas de vida. El arte del siglo xx se libera de la mímesis, y con ella de la bella apariencia, de la metafísica, y con ella de la verdad, del pensamiento cristiano-burgués, tanto del supermundo como de la superestructura, y se vuelven a

unificar vida y arte, trabajo y placer, pensar y obrar. Algo así hace la filosofía wittgensteiniana, dice Bezzel, en esos tres ámbitos, sobre la base de dejar un lenguaje limpio, puro, reluciente, estético. Wittgenstein ha estimulado el arte como filosofía y la filosofía como arte: el arte como conocimiento, crítica, análisis, y un nuevo comienzo del filosofar con medios estéticos, un arte conceptual y un concepto estético, sensible, plástico, digamos. Quizás eso esté, de verdad, en el trasfondo de estas famosas palabras suyas: «propiamente la filosofía sólo se podría crear como se crea un poema» (CV, 65). Como se versifica, como se poetiza. Wittgenstein escribe con el mismo grado de precisión, contundencia y evocación del lenguaje del verso, grado que impresiona como impresiona un poema, como impresiona su sensibilidad de análisis de las situaciones, su inventiva de modos de vida y juegos de lenguaje extraños, aborígenes siempre, de un país de nadie, el País-Wittgenstein, su elaboración crítica de lo real en un mundo conceptual nuevo, al que sólo se puede calificar, efectivamente, de wittgensteiniano. Ese mundo, país, lenguaje, sensibilidad, inventiva, plásticos siempre, llenos de imágenes, como parece que es característico del pensamiento judío, son creaciones estéticas... Un país —o dos— de maravillas, tan fantástico —en otro sentido, desde luego— como el de Alicia. El aire o la atmósfera o la sensibilidad de que hablábamos.

Por lo dicho, por su estilo, además de por las referencias ocasionales en su obra a la literatura y la música sobre todo, referencias ocasionales que dejan, sin embargo, muy claro el fondo cultural profundamente literario y artístico del que surgía su pensar, lo que podíamos llamar su trasfondo estético, puede decirse que la obra misma de Wittgenstein está compuesta estético-literariamente. Es verdadero arte de pensar, arte libre de pensar, arte abierto de pensar. Así describe el filósofo de origen alemán Rudolf Carnap su actitud en los encuentros con el Círculo de Viena: «La postura y la actitud que adoptaba ante la gente y los problemas, aun los teóricos, se parecían mucho más a las de un artista creativo que a las de un científico; casi se podría decir que eran similares a las de un profeta o un vidente. Cuando comenzaba a formular sus ideas sobre una cuestión filosófica solíamos sentir la lucha interior que libraba en ese instante, por la que trataba de salir de la oscuridad y penetrar en la luz con un esfuerzo intenso y doloroso que hasta se reflejaba en su expresivo rostro. Cuando por fin, a veces después de arduo y prolongado intento, encontraba la respuesta, su enunciación aparecía ante nosotros como una obra de arte recién terminada o como una revelación divina. No

es que expusiera sus opiniones de manera dogmática... pero nos causaba la impresión de que llegaba a un entendimiento súbito como producto de una inspiración divina, de modo que no podíamos evitar sentir que cualquier comentario o análisis sensato y racional que hiciéramos al respecto constituiría una profanación».

Las proposiciones del *Tractatus* a veces suenan como oráculos píticos. Su segunda filosofía, en tanto descripción de juegos de lenguaje, está en el límite entre filosofía y literatura. Wittgenstein usa métodos literarios para captaciones filosóficas. Hay que leer toda su filosofía estéticamente y no sólo cuando habla de estética, recorrerla toda con una mirada estética, porque a toda ella le traspasa ese fuerte rasgo de la estética en sentido original griego, como teoría de la percepción en general, también de la percepción del arte, una percepción tan profunda como inventiva de las cosas, tan bellamente artificiosa en la lógica primera, tan bellamente simple en el juego final, incluso en el final del juego: su muerte estoica, minimalista.

¿Cuál es, en concreto, la cualidad estética de sus escritos? Una permanente unión de lo lógico-conceptual con lo estético-intuitivo. ¿Cómo se manifiesta ese «arte de pensar», libre, abierto, auténtico de Wittgenstein, que evoca Bezzel? Se parece a lo que Jürgen Habermas llama «modo alemán de filosofar», típico también de Heidegger y Adorno, dice Habermas, que supone una característica contribución alemana a la filosofía del siglo XX y que consiste en una empresa estética de solitarios, crítica de la ciencia, dirigida no a la comunidad científica o política sino a quienes quieren iniciarse en un nuevo modo de pensar. Empresa que supone un cambio radical de conciencia y no busca teorías sino un esclarecimiento redentor. «La tarea de la filosofía es encontrar la palabra salvadora», cita el experto Michael Nedo, director del Archivo Wittgenstein, en Cambridge.

Sus características serían: forma aforística y fragmentaria; abandono, en general, de formas convencionales de argumentación y representación; fuerza y claridad de estilo, que nacen del esfuerzo vital por claridad en la vida y el pensar; análisis del trasfondo indecible del lenguaje; aparente trivialidad, tan liberadora como el silencio; ejemplaridad de la obra, frente al sistematismo; cambio de perspectiva del pensar, interior ahora al sujeto; riqueza de imágenes, frente a su univocidad; no un ideal de exactitud a priori, sino muchos y diferentes y ninguno superior ni supremo, parecido de familia; conciencia de que el pensamiento filosófico no tiene por qué abdicar de la fuerza poética, o creadora, del lenguaje, de la literatura y del arte. Su (nuevo) estilo

literario es la plasmación de su (nuevo) modo de filosofar: su lenguaje es esencial a su pensamiento, como hemos dicho.

Crítica de la racionalidad. Aunque Wittgenstein habla, extrañado, de toda una historia del pensar, la occidental, que, por haber repetido durante dos milenios el lenguaje de Platón —y no porque éste fuera tan «listo» que hubiera ya descubierto todo, dice—, no puede siquiera plantearse otros problemas que los viejos de siempre, los que se pueden plantear en ese lenguaje... A pesar de que Wittgenstein, por tanto, tiene en su mira crítica toda nuestra historia, a la que se opone frontalmente es a la de la filosofía moderna, tras René Descartes, por sus pretensiones de pureza racional —para dudar hace falta ya creer algo—. Poquísimas veces nombra a algún filósofo (a quienes, por otra parte, desconocía, como sabemos), pero además, y esto es importante, lo que le diferencia de otros críticos de la Modernidad como Heidegger, Adorno, Jean-François Lyotard, dice con razón Toulmin, es que para criticar la filosofía moderna, además de no nombrarla, no utiliza sus conceptos teóricos, no entra en el juego de su lenguaje, lleno de los tópicos filosóficos de siempre. Wittgenstein es de otro mundo, de otro país —que el filosófico—, efectivamente, de otra sensibilidad que la retórico-conceptual, no insiste en lo de siempre y en la hermenéutica de lo de siempre, inventa un mundo de imágenes, conceptuales si se quiere, al criticar el dado por los tópicos filosófico-racional-modernos.

Toulmin mismo se extraña de que haya muchos filósofos que digan estar influenciados por Wittgenstein y a pesar de ello sigan haciendo filosofía. Después de Wittgenstein nada puede ser universal, hay que despedirse del fundamentalismo, bajar de los montes y la torre de marfil y volver al mundo y a la vida, a describir juegos de lenguaje. Y, a no ser en ese sentido, no se puede decir, con honestidad o sin vergüenza, sobre todo si uno apela a Wittgenstein, que se hace filosofía, o llamarse filósofo. O no se debería, precisamente en pro de la claridad lingüística. Y si realmente se puede decir, en ese caso y aunque se pueda decir, sería mejor callarlo.

Los «trasfondos» de Wittgenstein

Contra el racionalismo puro y su ilusión de objetividad y neutralidad, que parte del supuesto de que es precisamente nuestra situación en el mundo, nuestra impureza, la que nos conduce al error, como si sólo pudieran conocerse ángeles, cree poder instalarse en la perspec-

tiva desde ninguna parte de Thomas Nagel, que ontologiza el método incrustándolo si hace falta en la constitución misma del espíritu (ideas, autorreflexión)... Wittgenstein es un pensador del trasfondo de lo racional, comprometido con lo pre-racional como horizonte no explícito de la experiencia, como contexto, sin embargo, conferidor de comprensibilidad de la experiencia: algo desconocido, pero que de algún modo podemos traer al lenguaje.

Ésa es la tesis del canadiense Charles Taylor, que, cuando habla de esto, pone como ejemplo de pensadores del trasfondo, igualmente comprometidos con él, a Kant y a Heidegger. Pero el trasfondo de Kant es el a priori, una formalidad constitutiva humana, o en tal caso el noúmeno, un mundo conceptual o metafísico un tanto ambiguo, o la deducción trascendental si se quiere, como esfuerzo supremo, que si es verdad que contextualiza la roma perspectiva del empirismo en un horizonte de sentido mucho más hondo, permanece oscuro o dicho oscuramente, porque no se puede decir de otro modo lo que no está claro, claramente planteado. Sucede igual que en Heidegger con su ser-en-el-mundo, que es parte de un mundo de precomprensión también, donde no se sabe muy bien si el trasfondo es el ser-en o el en-del-ser, o, después, el calvero o el bosque, la rasa finitud o la elevada actitud de espera, que no se sabe si lo que dice, en general, es literatura profunda, psicología profunda o profundos arrobos de sacristía.

En Wittgenstein todo está más claro, por lo menos en el segundo. Es verdad que nunca se refiere a objetos, sino a un trasfondo desde el que las palabras significan, sea ese trasfondo, en definitiva, la lógica del mundo y del lenguaje, sea la gramática (profunda) de los juegos de lenguaje: un trasfondo lógico-metafísico-trascendental, el primero, o un trasfondo de (forma de) vida casero-normal, el segundo. Lo único que no está claro es si juegos, reglas, formas de vida, incluso gramática profunda, el verdadero trasfondo wittgensteiniano, merecen expresiones tan ampulosas como las de Taylor: trasfondo pre-racional de la racionalidad, horizonte no explícito de la experiencia, conferidor de comprensibilidad, ni si éstas significan algo, desde luego wittgensteinianas no son, ni suenan.

Quizá fuera mejor decirlo todo con la frialdad y la justeza de Wittgenstein. Suponiendo que las reglas son el trasfondo más oscuro del lenguaje, el de la gramática profunda, y su seguimiento el trasfondo más oscuro del uso de las palabras, del significado de las cosas, y que, por tanto, reglas y seguimiento de reglas fueran el ejemplo más preclaro de un trasfondo tayloriano, primero habría que decir que la comparación

del lenguaje con un juego según reglas fijas es sólo una comparación, un modo de ver el lenguaje, no una hipótesis —científica o teórica— a la que haya que buscar fundamento en un «trasfondo» prerracional, prelingüístico, tan oscuro que no aclara nada la oscuridad de la regla y la petición de principio de su seguimiento. Una teoría exige la teoría de un fundamento, aunque éste fuera el «mundo de la vida», una práctica sólo exige la práctica de un modo de vida. Lo equivocado es plantearse que en Wittgenstein haya una teoría del lenguaje, como sabemos, de las reglas o de la interpretación de las reglas, eso es lo que rechaza precisamente porque lleva al infinito o al círculo (IF, I, §198, 201).

Y segundo, que el verdadero trasfondo a la wittgensteiniana, lejos de hiperexpresiones que podrán venir bien a Kant, y sobre todo a Heidegger, pero que en Wittgenstein suenan hueras, sería: la regla es el seguimiento de la regla y ésta una praxis social (IF, I, §202). El final de la justificación está en el modo de actuar injustificado: así actúo (IF, I, §217; SC, §110, 196, 204, 229), de esta manera pienso, de esta manera hablo de ello (Z, §309). En la praxis social, la costumbre (IF, §199) en el aprendizaje de ella (IF, I, §5, etcétera). Parece que lo difícil no es encontrar el fundamento, sino reconocerlo (OFM, 333), recuerda Öhler.

Giro lingüístico. Es verdad que puede interpretarse que el giro lingüístico surgió para mantener la filosofía como teoría, señalando un nuevo ámbito del a priori, o del conocimiento a priori, sobre y desde el que pudiera seguir ejercitándose ese afán de saber; es decir, que fue una alternativa a la perspectiva trascendental de Kant, racional aunque ya inclinada un tanto al lenguaje. El trascendentalismo y el atomismo del *Tractatus* habrían sido responsables en buena medida de este giro, pero Wittgenstein se apartó de ellos con el naturalismo y el holismo posteriores. Es la tesis, un tanto «ísmica», de Richard Rorty. El segundo Wittgenstein, como Willard V. O. Quine y Donald Davidson, al naturalizar la semántica, abandonando la noción de lenguaje como estructura fija y delimitada, y destruyendo el concepto de significado como referencia objetiva, acabaría con el intento de hacer del lenguaje algo trascendental. El lenguaje ya no es figura, sino instrumento. Con su holismo sin tapujos, donde todo son relaciones interiores a la «telaraña» universal del lenguaje, no un juego trascendental, pues, sino infranqueable, el segundo Wittgenstein pondría también en cuestión, como ya sabemos, junto con la trascendentalidad de la filosofía, su carácter de transmisora de conocimiento y su misma condición de teoría. Aunque la palabra «trascendental» está demasiado usada, en

este contexto es clarificadora: casi hasta asusta pensar en una teoría que pudiera analizar y establecer condiciones de realidad y posibilidad al mismo tiempo.

Es verdad que para el segundo Wittgenstein, como para Davidson, no existe una teoría trascendental así, como ha querido ser la filosofía. Pero hay muchos que, sin exagerar en la búsqueda de fundamentos y con buena razón, hablan de trascendentalidad práxica en el segundo Wittgenstein: la posibilidad del mundo o del conocimiento del mundo, de lo real, la generan los usos del lenguaje, que son los que dan significado a las palabras. La trascendentalidad lógica del *Tractatus* sería ahora trascendentalidad gramatical: el lenguaje vuelve a posibilitar el mundo y su conocimiento, pero ahora desde la gramática, donde, recordemos, son posibles los fenómenos (IF, 1, §90), se expresa la esencia (IF, 1, §371) y se dice lo que es un objeto (IF, 1, §373).

Pero las palabras son palabras, no salen fuera del lenguaje, no son las cosas. El lenguaje no es trascendental, es infranqueable, repito. (Esto es esencial. No haría falta decir una cosa ni otra, pero mientras el último adjetivo es claro y evidente, el primero hay pocas personas que lo entiendan o a quienes les merezca la pena entenderlo.) Las cosas no son como aparecen sino como las decimos. Sin mayores teorías: así somos, actuamos, pensamos y hablamos. Detrás del lenguaje hay una forma de vida (IF, 1, §19) y más en su fondo todavía está «nuestra historia natural» (IF, 1, §25), la «historia natural de la raza» o «mecanismos innatos», como Wittgenstein decía todavía en el *Cuaderno azul*, nuestra condición básica (y casera), biológica (y social). Trascendentalismo, o no, en estas condiciones esa expresión académica suena a un juego de lenguaje anticuado que ya no dice nada sino a quienes recuerdan los engolamientos filosóficos de antes, hoy gratuitos.

De todos modos, como insinuábamos, de trascendentalismo y atomismo en el *Tractatus* se podría hablar, porque son palabras que pertenecen (mínimamente, desde luego) al uso del primer Wittgenstein y hasta pueden aplicarse a su pensamiento. Pero hablar de naturalismo y holismo, aparte de que ya son muchos ismos y no se comprende cómo no da pudor hacerlo, no tiene tanto sentido, no tiene ninguno, en la segunda época, ni por una razón ni por otra de las dichas. De ellos habría que decir lo que vamos a decir ahora del relativismo: están bien, pero en silencio.

Relativismo. Desde luego, cuando se plantea, tal y como hace el segundo Wittgenstein, que lo dado y primario son el juego de lenguaje

(IF, I, §656) y las formas de vida (IF, II, 11), y que todo de lo que se trata es de la constatación de un juego de lenguaje («este juego es el que se juega»), y que, en este sentido, los hechos (lingüísticos) son los «protofenómenos» (IF, I, §654, 655), se puede hablar de relativismo, en efecto. Pero es decir poco o nada, y menos aún si se lanza esa palabra como un insulto filosófico. Sólo puede hablarse de relativismo desde concepciones absolutas de la racionalidad y objetividad, desde una búsqueda de criterios superiores al lenguaje, al juego o a la forma de vida. Cuando no existen esos prejuicios es fácil admitir que hay proposiciones no justificables lógico-racionalmente, eso es todo, y que la racionalidad no es tan pura, ni tan absoluta la justificación racional (¿fundada dónde?). Si no hubiera absolutistas no habría relativistas, si no soy absolutista no llamo a nadie relativista; lo que no tiene que haber es ninguna de las dos cosas, que se retroalimentan en el vacío una a otra, de nuevo.

El relativismo y demás «ismos» no son (ni rebatibles ni) irrebatibles, como decía del escepticismo el *Tractatus* (6.51), sino absurdos. Lo peculiar de la refutación de Wittgenstein del relativismo, dice Rosaria Egidi, como de todos ellos, no estriba en crear nuevos argumentos para hacerlo, argumentos que serían rebatibles a su vez, sino en demostrar su insensatez: las proposiciones que expresan certezas no son proposiciones auténticas con valor de verdad/falsedad como las empíricas, que se puedan fundamentar con argumentos lógico-racionales. O de otro modo, con Hintikka: el relativismo puede ser correcto, pero ni se puede hablar de él en cuanto tal, ni se puede hacer de él una posición filosófica (lo primero sería colocarse fuera del juego, lo segundo sería encerrarse en él).

Es decir: relativismo si se quiere, si se entiende con ello que todo es relativo a los juegos de lenguaje y a las formas de vida en tanto que son infranqueables y no permiten otra fundamentación racional superior. Que lo absoluto, por decirlo así, son ellos. Pero no hace falta decirlo, nombrarlo. No hace falta decir lo evidente. Todo lo que se diga sobre el «relativismo» no pertenece al juego de lenguaje del relativismo, no tiene sentido, pues. Y todo lo que pertenece a su juego de lenguaje es tan normal como una forma de vida más. Los metajuegos de la filosofía, los «ismos», sólo sirven para que haya un gremio de flatulentos-voci, son castillos de naipes, soplidos de filósofos, aire metafísico, los fantasmas que pueblan la atmósfera de la filosofía, en lucha unos contra otros: cada «ismo» toda una especie única, espectral, como los ángeles del cielo.

Las cosas son más sencillas y contundentes, como siempre: el final y fundamento de todo nuestro saber no son más que convenciones

(CA, 47), la verdad no es otra cosa que coincidencia de modos de vida y reglas de juego (IF, I, §241), el fundamento de toda explicación es el amaestramiento (Z, §419), lo que creemos depende de lo que aprendemos (SC, §286) y lo que aprendemos lo aprendemos, pues, sin mayor explicación que el aprendizaje (IF, I, §5). Por ejemplo: «Desde que era niño he aprendido a juzgar así. *Eso* es juzgar» (SC, §128). ¿Esto es relativismo o es absolutismo? Qué más da, si es lo que es, lo que dice. Llamarlo relativismo es una expresión aquí sin sentido, ni añade ni quita nada, no pertenece al juego de lo relativo, digo. ¿En qué juego tendría uso la palabra «relativismo»? Vamos a hacer la experiencia con otro «ismo».

Trascendentalismo. Hay muchos autores, yo mismo en tiempos, que hablan de un trascendentalismo práxico (o pragmático) en el segundo Wittgenstein. Como ya hemos apuntado, lo trascendental no sería la lógica pura de antes, sino la gramática profunda, impura, o la semántica práctica, mencionada por Öhler: el mecanismo trascendental, apriorístico, sería ahora, no las formas de la sensibilidad y del entendimiento (¿qué es eso?), sino el propio lenguaje, que es lo dado primordialmente, y sus formas, es decir, juegos y reglas de juegos donde el uso proporciona significado a las cosas que, fuera del lenguaje, serían una especie de noúmenos kantianos, si uno se empeña. Es decir, la constitución trascendental sería declarada y exclusivamente lingüística, llevando hasta el extremo, precisamente, el tímido camino que emprendió Kant al montar las categorías sobre las formas de los juicios.

Hablar de «trascendentalismo» de esta manera es algo parecido a lo que hemos dicho del «relativismo»: resulta innecesario llamar a ese proceder «trascendental» y al uso de las palabras, posibilidad o constitución «trascendental» de las cosas. Es más, cuando se saca de quicio ese proceder ínsito en una forma de vida, se le quita eso, la forma y la vida, y el juego, y se lo convierte en una teoría, ni siquiera abierta, sino cerrada y dogmática. ¿Para qué, si las cosas son como son? Aunque haga falta ya toda una gramática dispuesta, las cosas son como son dichas de hecho en el lenguaje ordinario, no se hacen posibles en un metalenguaje, lógico por ejemplo, de generalísimos «ismos». Algo no es relativo porque se lo llame «relativo». El juego, de nuevo, es mucho más fácil que todo eso. Hay que purificar, simplificar el lenguaje: «trascendentalismo» no significa nada, no es una jugada del juego trascendental (que no se puede llamar «trascendental» a sí mismo).

¿A qué juego pertenece? Al juego del lenguaje académico, que, por desgracia, no es el ordinario ni tampoco el lógico. Wittgenstein pensaba, a propósito, que un ser humano normal no puede pertenecer al medio académico y ser a la vez una persona seria y honrada. Imagínese qué le podía parecer un docente expeliendo ismos. Como cualquier ismo, es un ejemplo de la mala filosofía a enlatar como material ejemplar del mal filosófico: hablar de lo que no se puede hablar, hablar para decir nada. Hay cosas, acciones humanas más bien, que cuando hablas de ellas, les das nombre, las malversas, las conviertes en humo. Algo no es trascendental porque se lo llame así, repito.

Y bien, Wellmer convierte un tanto en humo, de algún modo, su loable esfuerzo por aclarar las cosas. Está, en principio, y está muy bien que lo esté, en contra del relativismo que Karl-Otto Apel achaca a Wittgenstein, porque aquél quiere salvar a toda costa la razón y para endosarle fundamentos ha de encontrar criterios superiores al juego. Por eso insulta —académicamente— al jugador por antonomasia, que hizo del juego el fundamento. Pero Wellmer se toma en serio lo del relativismo y cavila cómo superarlo, además, con otro ismo: el trascendentalismo. Que Wittgenstein piense que no hay otros criterios que los del lenguaje, dice, no significa que no podamos trascenderlos con razones. Wellmer está de acuerdo con Taylor, el del trasfondo, al que nos referíamos más arriba, en que Wittgenstein no rechaza como absurda la cuestión de las condiciones de posibilidad del habla sobre el mundo, sino que la lleva a otra parte, justamente al trasfondo, analizando para ello la constitución, la composición y la estructura lingüística de la *Lebenswelt* husserliana, es decir, del denominado *mundo de la vida*. Así, para entendernos con los tópicos de la mala filosofía: Wittgenstein intentaría superar la oposición trascendentalismo/naturalismo con un trascendentalismo decente sobre la base de un naturalismo con trasfondo, digamos.

Porque, para Wellmer, claro, el naturalismo que Richard Rorty percibe —no achaca, sino encomia— en el segundo Wittgenstein no tiene nada que ver con Wittgenstein (porque no tiene en cuenta el famoso trasfondo y su trascendentalidad, se limitaría a la empiria). En este sentido, tiene gracia, desde luego más que razón, su pretendida ironía contra Rorty: «Si las *Investigaciones filosóficas* sólo hubieran transformado el análisis trascendental del *Tractatus* en uno empírico no se entendería por qué la gente lee todavía hoy a Wittgenstein». Eso tendría gracia si no fuera absurdo, aunque quizá tenga más precisamente por serlo (que no es lo mismo, a no ser que el absurdo fuera en Wellmer consciente). Utilizar «trascendental» puede pasar en el

Tractatus, repito, donde Wittgenstein hacía todavía mala —aunque bellísima— filosofía. E incluso en las *Investigaciones*, si se quiere, cuya consideración de las cosas se dice que es «gramatical» en cuanto trata no de los fenómenos sino de las posibilidades de los fenómenos, y eso suena a trascendental aunque hable en plural de la posibilidad (IF, I, §90, 232); aunque deje bien claro, asimismo, que nuestro problema no es causal (empírico), sino «conceptual» (IF, II, 11), habiendo equiparado antes concepto y juego (IF, II, 6)... Pero lo que resulta impensable —tan sinsentido es que incluso daría igual negarlo—, es decir, siquiera, que Wittgenstein hace un análisis «empírico» en las *Investigaciones*. Por eso tiene tanta gracia. Tampoco creo que Rorty lo creyera o lo pensara así, a lo bruto: o trascendental o empírico. Gramatical y conceptual son matices muy importantes en esa alternativa, y ellos caracterizan, sobre todo, el hacer de la filosofía wittgensteiniana.

El lenguaje como límite

Me he referido muchas veces al lenguaje y a la perspectiva lógica o a la gramatical desde él, y al mundo que aparece desde ambas. Y a qué es primero, el mundo o el lenguaje, y por qué. A si el lenguaje es trascendental o no. Si muestra o no muestra. Al silencio. Etcétera. Sólo insistiré clara y concisamente ahora en tres aspectos fundamentales del pensamiento definitivo de Wittgenstein: no hay lenguaje, el lenguaje que hay no significa nada y el lenguaje que hay o no hay ni significa nada es infranqueable. Dicho sin paradojas: no hay un lenguaje sino una familia muy numerosa de juegos de lenguaje, esos juegos son infranqueables en cuanto forma de vida del ser y sentido humanos, por eso el lenguaje no significa nada fuera de sí mismo.

Familia de juegos

En cuanto unidad objetivo-conceptual, en cuanto cosa, objeto, entidad, etcétera, en el segundo Wittgenstein no hay lenguaje. Wittgenstein dialoga así consigo mismo:

> «¡Tú cortas por lo fácil! Hablas de todos los juegos de lenguaje posibles, pero no has dicho en ninguna parte qué es lo esencial de un juego de lenguaje y, por tanto, del lenguaje. Qué es común a todos esos procesos y los convierte en lenguaje, o en partes del lenguaje. Te ahorras, pues, justamente la parte de la investigación que te ha dado en su tiempo los mayo-

> res quebraderos de cabeza, a saber, la tocante a la *forma general de la proposición* y del lenguaje.»
>
> —Y eso es verdad. —En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos —sino que están *emparentados* entre sí de muchas maneras diferentes. Y a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos «lenguaje». Intentaré aclarar esto.
>
> Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos». Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etcétera. ¿Qué hay común a todos ellos? —No digas: «*Tiene que* haber algo común a ellos o no los llamaríamos 'juegos'» —sino *mira* si hay algo común a todos ellos. —Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! [...]
>
> Y el resultado de este examen reza así: Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. [...]
>
> No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de familia»; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc., etc. Y diré: los «juegos» componen una familia. (IF, I, §65-67.)

Bien, una familia, una ciudad vieja con muchas callejuelas, un laberinto de caminos, una forma de vida con toda su complejidad, una caja de herramientas, un instrumental de conceptos, etcétera (*cf.* IF, I, § 11, 18, 569; CV, 56). «El lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos.» (IF, I, §569.) «¡Mira la proposición como un instrumento, y su sentido como su empleo!» (IF, I, §421.) Eso es el lenguaje ahora, que antes era trascendental, figura y modelo de lo real, con una misma esencia y límites que el mundo, determinada por una única forma lógica, la forma general de la proposición. El paso de considerar el lenguaje como figura a considerarlo como caja de herramientas significa que se abandona la idea de una estructura fija y delimitada para él, que se destruye el concepto de significado y que no se lo considera trascendental, como hemos visto con Rorty. Sucede lo mismo si interpretamos, con Engelmann, que se pasa de considerarlo como figura de la realidad a considerarlo como forma de vida, porque como forma de vida no es sólo comunicación; desde luego no es figura lógica del mundo ni expresión de algo superior, más profundo o más esencial: es el modo de nues-

tra diaria experiencia en el mundo, sus juegos son formas ordinarias y cotidianas de hablar, muchos y de muchas clases. Una familia de ellos. Por lenguaje corriente no habría que entender una clase de enunciados, sino un tipo de habla, un contexto de lenguaje y acción, la acción que está en la base de los juegos, la acción de la vida corriente (en el *Tractatus* esta acción no se especifica y por eso no queda claro el carácter de acción de la formación de proposiciones, tendría que ser la acción trascendental de un sujeto metafísico, sin ninguna característica humana, ni alma ni cuerpo, ni siquiera pensante, como sabemos). Ahora, pues, «entender un lenguaje significa dominar una técnica» (IF, I, §150, 199), adiestrada, además, en juegos. Y todo problema, y por eso toda desaparición de problemas filosóficos, consiste en: «mira el juego de lenguaje» (IF, I, §37), «así se usan estas palabras» (IF, I, §180). No hay más. Esa técnica, juego y uso de palabras aprendidos son infranqueables.

Imposibilidad de ir más allá del lenguaje

Las palabras conforman todo nuestro sentido, sabemos, toda consideración de las cosas es asunto nada más que de palabras, toda pregunta y respuesta es cosa de palabras, no salimos de las palabras.

A pesar de ello, el lenguaje no es una instancia normativa que hubiera que justificar, es un modo de hablar corriente, que no necesita justificación alguna, porque él, en tal caso, es la última: así somos, así actuamos, así hablamos de ello (insistimos). El lenguaje es infranqueable como la forma de vida, como el mundo, como la campana de cristal, aunque en él se encuentre todo ello más claro que en ninguna otra parte, porque es en él donde se juega, nunca mejor dicho, todo. Sabemos que no hay un punto de vista privilegiado del filósofo más allá del lenguaje, fuera de la vida, tras la campana, *a view from nowhere*, un metajuego. Algo así es también una ilusión gramatical (no hay tampoco otra ilusión que la del lenguaje), generada en el lenguaje, en los típicos modos filosóficos de hablar y de pensar, ilusión o hechizo de la razón por imágenes lingüísticas, donde anidan también todos los problemas filosóficos (que no pasan tampoco de malentendidos lingüísticos). El lenguaje no necesita instancia legitimadora de su sentido, ni lógica ni pragmática, éste se muestra en su funcionamiento, no se puede explicar ni hay por qué, en tal caso se ve precisamente en contraste con su funcionamiento en vacío en la filosofía, como hemos dicho.

La infranqueabilidad del lenguaje se muestra en el hecho de que hay que decirlo, como hay que decir todo, en el hecho de que incluso

el que las fundamentaciones hayan de tener un fin infranqueable es algo que ha de ser dicho. En el *Tractatus* la infranqueabilidad injustificable del lenguaje se basaba en su peculiaridad extrema (igual al mundo, con su misma esencia y límites, trascendental, etcétera), en el segundo Wittgenstein se basa en la arbitrariedad originaria de las estipulaciones convencionales en que se fundamenta. Y precisamente en que no sea franqueable, del modo que sea, se basa la corrección del lenguaje en los dos Wittgenstein: que esté bien como está.

De esas palabras infranqueables que conforman todo nuestro sentido de las cosas sería mejor decir que no significan las cosas, sino que sólo las designan (IF, I, §15). Porque ahora, realmente, ya no hay significado: «¿Cuál es el significado de la palabra "cinco"? No se habla aquí en absoluto de tal cosa; sólo de cómo se usa la palabra "cinco"», dicen bien claro las *Investigaciones* ya desde el comienzo (IF, I, §1). Ahora el significado es el uso: «El significado de una palabra es su uso en el lenguaje» (IF, I, §43). Se abandona la idea de que el objeto nombrado sea el significado del nombre (como la moneda y la vaca del curioso ejemplo de IF, I, §120). El objeto no es el significado sino el portador del nombre (IF, I, §40), que es en este sentido como un mero rótulo en una cosa (IF, I, §15), con la que se signa o designa.

El nombrar, el atribuir un nombre a un objeto, un significado a un nombre, presupone la gramática, que es quien indica el puesto en que se coloca la nueva palabra (el uso o el significado que se le da). Tiene, pues, que haber ya mucho preparado en el lenguaje para que tenga sentido nombrar algo (IF, I, §257). Sólo en un lenguaje puedo mentar algo con algo, pero no hay por qué sublimar la lógica de nuestro lenguaje y pensar, por ejemplo, en un proceder oculto al nombrar, como si hubiera una unión extraña entre una palabra y un objeto, como si fuera un acto psíquico extraño, casi como el bautizo de un objeto (IF, I, §38). «Nos imaginamos que por medio de un sentimiento percibimos casi un mecanismo de conexión entre la figura de la palabra y el sonido que pronunciamos. Pues cuando hablo de la vivencia del influjo, de causación, de ser guiado, ello debe querer decir que, por así decirlo, siento el movimiento de la palanca que conecta la vista de las letras con el discurso.» (IF, I, §170.) No, se trata sólo de señalar un uso. No hay nombre sino en el juego —que es lo mismo que aquello a lo que se refería Frege cuando decía que una palabra sólo tiene significado en la proposición, como recuerda el *Tractatus* (IF, I, §49). Y eso no quiere decir en absoluto, otra vez, que en el juego se atribuya a una cosa una propiedad extraña al darle nombre, sino simplemente que se

le da un papel en nuestro juego de lenguaje, convirtiéndola así en un *medio* de representación (IF, I, §50).

El nombre no tiene, ni siquiera, por qué designar algo simple (IF, I, §39), cosa en la que ya no se cree. Los nombres representan siempre un manojo de propiedades, entre las que no está precisamente la de ser tal objeto determinado, dice Mann. Se podía decir, como antes, amparándose en el sentido fregeano de significado, que representan una variable: la clase de objetos cuyo nombre vale como argumento de una función. En cualquier caso, si representan variables o manojos de propiedades, es porque no designan nada simple, por lo que los nombres son nombres aparentes o pseudonombres. No hay nombres propios, o nombres propiamente dichos, porque no hay significados propios, o significados propiamente dichos. Si no hay objetos simples no hay signos simples, o viceversa. Eso sucede sólo en (la mala) filosofía, en el uso festivo del lenguaje. (*Cf.* el bello y convincente ejemplo relativo a Nothung, la espada de Sigfrido, en IF, I, §39.)

Análisis del lenguaje

Wittgenstein analiza el lenguaje, ésa fue siempre su ocupación. El primero, con mirada olímpica, analizó supuestamente todo el lenguaje del que se podía hablar, el de la ciencia, y obligó al silencio a todo el lenguaje de la metafísica tradicional, que él llamó «mística», precisamente por indecible. El segundo no piensa que exista el lenguaje como entidad única, fija, con una gramática y una lógica delimitadas, analiza interminablemente lenguajes concretos, juegos lingüísticos, el de la estética, la religión, los colores, la etnología... pero sobre todo, el de la matemática y la psicología. En el ejercicio del análisis del lenguaje matemático el juego, la regla y el adiestramiento son los temas de mayor interés, en el del psicológico lo son las imágenes, el lenguaje privado y los procesos psíquicos. Ambas temáticas: el núcleo entero, prácticamente, de la segunda y definitiva filosofía de Wittgenstein.

El *Tractatus* tiene interés sobre todo por la contraposición entre el mundo de los hechos o de la ciencia, del que se puede hablar, y el mundo de los valores o de lo místico, del que no se puede hablar. Y por la crítica que esto significa a toda la metafísica tradicional, que entra dentro del mundo de los valores. Incluso su propio lenguaje, como hemos dicho, la filosofía que él plantea, entraría dentro de lo que no se puede decir, porque no es un lenguaje de hechos. La contribución específica del *Tractatus* al análisis lógico del lenguaje y a una estruc-

tura metafísica del mundo lógicamente entendida, la contribución del *Tractatus*, pues, a una construcción lógica del todo, del «modo como se comporta todo», es genial en aquellos momentos de la filosofía (años diez y veinte del siglo pasado) y así quedará para siempre.

Pero el análisis del lenguaje del segundo Wittgenstein influyó más y por más tiempo que el del primer Wittgenstein porque abrió un camino propio, ignoto, y no se vio pervertido, como el primero, ni con una escuela, ni con un modo de pensar con ideales marcados de antemano (pureza formal del lenguaje), ni con un contexto de discusión ya hecho (lógica y metafísica, la primera, la base) y ni con nombre propio (logicismo). Aunque, por su originalidad genial dentro de esas pautas ya marcadas, que además rompió, tampoco puede llamarse sin reparo alguno «logicista» al primer Wittgenstein, al segundo es inadecuado ponerle algún apelativo: no le cuadra pragmático, ni naturalista, ni holista, ni behaviorista... Más bien todo esto repugna pensando en él. Por eso y por muchas otras cosas, el análisis del lenguaje del segundo Wittgenstein tuvo, en general, mayor repercusión y sigue teniendo mucha mayor vigencia. Y la tendrá siempre, porque ha pasado al sentido común intelectual de la posteridad. «El significado es el uso», por ejemplo, resonará siempre, como lo harán «juegos de lenguaje», «formas de vida», «procesos psíquicos», «gramática profunda», «parecido de familia», etcétera, sin que por ello haya que hacer de ellas jerga académica, como decíamos. Como sucede con el psicoanálisis, que también es un análisis del lenguaje (el del diván), de su compatriota Freud, a quien Wittgenstein se refiere a menudo (y que fue amigo y animador psíquico de su hermana Gretl): «inconsciente», «complejo de Edipo», «sublimación», «represión», «actos fallidos», «interpretación de los sueños», etcétera, son términos universales ya, y objetos de jerga también, por desgracia.

Y esta referencia a Freud nos abre al tema... Freud no descubrió el inconsciente, introdujo términos como «inconsciente» en la gramática de la descripción psicológica. Georg Cantor no descubrió la existencia de un número infinito de series infinitas sino que, en un nuevo hechizo fascinante del lenguaje, introdujo un nuevo significado de la palabra «infinito», un significado desgraciado, por cierto, como pensaba Wittgenstein, porque no clarifica el uso de esa palabra ni en el lenguaje matemático ni en el corriente, al contrario, confunde, dice. Lo que hay que preguntarse, como bien dice Monk, respecto a inventos o innovaciones como ésta de Cantor, o las de Karl Weierstrass y Richard Dedekind, que Wittgenstein aborrecía igualmente, no es si

las entidades a que parecen referirse (el infinito, lo infinitesimal, el continuo) existen o no, sino si los cambios y añadidos que han introducido en nuestra gramática son útiles o no. Wittgenstein, por cierto, pensaba que los de Freud eran útiles y los de Cantor no; unos eran clarificadores, los otros lo contrario.

Entonces ¿qué sucede? Que quienes interpretan que la matemática (en este caso Cantor) o la psicología (Freud) son ciencias y consideran que hay un género de realidad peculiar (infinito, inconsciente) a la que se refiere su lenguaje como significado-correspondencia de sus palabras, no distinguen entre proposiciones gramaticales (las reglas de la gramática: confieren un uso dentro de ella) y proposiciones materiales (las científico-naturales o empíricas: se refieren a un hecho y pueden ser verdaderas o falsas), confunden unas con otras y al hacerlo presentan como descubrimiento —de un hecho u objeto real— lo que no es nada más que una invención —del uso de una palabra—. «Ejemplo: "Toda vara tiene una longitud". Esto quiere tal vez decir: llamamos a algo (o a *esto*) "la longitud de una vara" (pero a nada "la longitud de una esfera"). Ahora bien, ¿puedo imaginarme que "toda vara tiene longitud"? Bueno, me imagino simplemente una vara; y eso es todo.» (IF, 1, §251.) Sin embargo esa imagen, «la longitud de una vara», me confunde, es una expresión gramatical y la confundo con una de experiencia. Si se trata de «esta mesa tiene la misma longitud que esa otra», ésa sí es una proposición de experiencia. En este caso puedo imaginarme lo contrario, en el otro no: porque ¿qué es lo contrario de la longitud de una vara? Ése es el sorprendente criterio de Wittgenstein en este caso.

El problema está, pues, en confundir con proposiciones de experiencia, o materiales, lo que son proposiciones gramaticales, o conceptuales: ése es el origen de toda confusión filosófica. Por ejemplo: «A la proposición "Este cuerpo tiene extensión" podríamos responder: "¡Absurdo!", peró tendemos a responder: "¡Ciertamente!" ¿Por qué?» (IF, 1, §252). En filosofía hay que pensar dos veces las cosas, el uso de las palabras; nunca mejor dicho. Porque tras las trampas del lenguaje ronda el sinsentido siempre: decir que un cuerpo tiene una extensión no es decir nada, pero con ello el metafísico ya está dispuesto a asumir un objeto absurdo, «longitud de un cuerpo», como si se tratase de uno efectivo. «No con toda construcción proposicional sabemos qué hacer, no toda técnica tiene un empleo en nuestra vida, y cuando en la filosofía estamos tentados de contar entre las proposiciones algo completamente inútil, esto sucede a menudo porque no hemos reflexionado lo suficiente sobre su aplicación.» (IF, 1, §520.) No es arbitrario que, en

su función de hacer posibles las cosas dándoles significado en usos, y como última instancia, la gramática permita que algo sea posible: hay mucha profundidad («gramática profunda») detrás de ella, aunque nada más ni nada menos fuera la utilidad o utilizabilidad humana, muchos juegos de lenguaje, usos de reglas y formas de vida humanos que componen su sustrato (trasfondo) decisivo, sólo hay que reparar concienzudamente en ello.

La distinción de esos dos tipos de proposiciones, aunque no demasiado fácil de comprender o detectar en ocasiones —un criterio esencial suyo—, es aplicable a todo el análisis del lenguaje del segundo Wittgenstein, y también, y sobre todo, al de la matemática y la psicología. De acuerdo con él, ni las matemáticas ni la psicología son ciencia, y de creérselo vienen todos los problemas. Hablemos primero de matemática.

El lenguaje de las matemáticas

Wittgenstein siempre quiso que sus observaciones sobre la matemática —recogidas en una obra del mismo título (OFM), el primer texto importante sobre este tema— fueran la segunda parte de su segundo gran libro, de las *Investigaciones filosóficas*, pero no llegó a conseguirlo por diversos motivos, sobre todo porque, al contrario que de los 188 primeros parágrafos, nunca estuvo contento con ellas y perdió, después de muchos intentos, las ganas de revisarlas, a pesar de que él mismo consideraba su trabajo en matemática su mayor aportación a la filosofía. Podríamos decir que siempre había dedicado mucha atención al pensamiento matemático, pero desde la época de su vuelta a Cambridge y de sus relaciones con el Círculo de Viena, entre 1928 y 1931, lo hizo en el sentido antilogicista que desarrollaría en su segunda filosofía. Y en matemática seguiría trabajando hasta 1944, cuando se cansó de corregir sus escritos al respecto, como decimos, y se pasó al lenguaje de la psicología, cuyo análisis, a su vez, ya había compartido con el de la matemática desde comienzos de los años treinta. (*Cf.* para todo ello a Monk.)

En las mencionadas *Observaciones* escribe, en el preciso sentido en que la distinción entre proposiciones gramaticales y empíricas afecta a la matemática:

> Alguien dice ahora que en la serie de los números cardinales, que obedece a la regla «+1», cuya técnica nos ha sido enseñada de tal y tal modo, 450 sigue a 449. No se trata entonces de la proposición de experiencia de que pasamos de 449 a 450 cuando aplicamos la operación +1

> a 449. Se trata más bien de la determinación de que sólo cuando el resultado es 450 hemos aplicado esa operación. Es como si hubiéramos endurecido la proposición de experiencia transformándola en regla. De modo que ya no tenemos una hipótesis revalidada por la experiencia, sino un paradigma con el que se confronta y juzga la experiencia. Un nuevo tipo de juicio, pues. (OFM, 324.)

Las proposiciones gramaticales, que se pueden describir también como observaciones o movimientos gramaticales (IF, I, §232, 401), o como determinaciones o constataciones conceptuales (IF, II, 9, 11), quizá se entiendan mejor aún así: como reglas. La proposición empírica —científica— es una hipótesis revalidable por la experiencia, la proposición gramatical —no científica— es un paradigma con el que se confronta y juzga la experiencia.

Un paradigma de la experiencia sacado de la experiencia misma parece una regla de juego sacada del jugar mismo, de un modo extraño: «endureciendo» en proposiciones gramaticales proposiciones de experiencia. ¿Qué significa eso? ¿Endurecimiento por repetición de experiencias y de aplicaciones de reglas? Creo que no sería una buena explicación. ¡Ah! No hay explicación científica, las cosas son así, ésa es la «dureza» (roca dura) que se necesita ahora para que la compulsión matemática de seguir una regla (+1) tenga los pies en el suelo, aferrándose a una técnica aprendida en ejercicios gramaticales o conceptuales. En un lenguaje todavía con rémoras, pero perfecto, como éste, Wittgenstein no sólo describe de modo espléndido la regla, también alude igualmente al papel «decisivo» de la gramática, de que hablábamos antes, en este caso fundándolo en un nuevo tipo de juicio: el juicio paradigmático —cuyo criterio parece que es la utilidad, tanto, al menos, como la utilizabilidad, como hemos visto—. ¿Ahora entendemos mejor todo?

Sobre todo si consideramos también otras palabras wittgensteinianas, más antiguas, menos típicas formalmente aún del Wittgenstein definitivo, pero con el mismo espíritu, en las que ya aparece además la noción de juego. El 19 de junio de 1930, en casa de Schlick, hablando sobre el formalismo en la matemática, dice Wittgenstein, según recoge Waismann: «Para Frege la alternativa era: o bien nos las habemos con trazos de tinta sobre el papel, o bien esos trazos de tinta son signos *de algo* y lo que representan es su significado. El juego del ajedrez, precisamente, muestra que esa alternativa no es correcta: en él nos las habemos con figuras de madera que sin embargo no repre-

sentan nada, no tienen significado en el sentido de Frege. Existe, pues, una tercera opción: los signos pueden utilizarse como se utilizan en el juego» [LWCV, 105]. Los signos de la matemática no son meros garabatos, pero tampoco signos de algo real o ideal, son signos de matemática sin más, lo que parece obvio pero no lo es: son signos de un juego y se constituyen como tales signos en el juego que llamamos «matemática», significando cada uno la totalidad —gramatical, no lógica— de sus posibles usos en él, es decir, una determinada posibilidad —conceptual— de juego. Significan, y por tanto son signos, en cuanto siguen unas reglas determinadas de juego que responden a una forma de comportamiento humano determinado: como por ejemplo, el juego del ajedrez, en cuyo hecho o dato acaba ya toda pregunta con sentido, es decir, susceptible de respuesta.

Y bien, la matemática, porque utilice signos de nada, signos lúdicos, digamos, o porque utilice proposiciones gramaticales —reglas de uso en el lenguaje— en lugar de proposiciones de experiencia —enunciados de hechos—, que es lo mismo, no es una ciencia natural que descubra hechos acerca de objetos («objetos matemáticos»: números, series, etcétera, del mismo modo que la psicología respecto a supuestos «objetos psicológicos» como pensar, creer, mentar, dolor... actos psíquicos o situaciones de consciencia de todo tipo). Una demostración matemática no establece la verdad de una conclusión, sino que fija el significado, es decir, el uso de ciertos signos. Si alguien niega, y no está loco, que 2+2=4 (o el inconsciente en psicología), por ejemplo, no es que no esté de acuerdo con algo, es que simplemente no sabe qué significan esos signos, ignora la gramática. No se trata de un hecho real, se trata de un uso lingüístico. No de algo que pueda ser verdadero o no, sino de algo gramatical o conceptual, que tiene la dureza perenne de una regla de obrar y de vida. Que yo tenga aquí y ahora encima de la mesa dos más dos monedas de cincuenta céntimos, y me pueda tomar una cerveza con ellas, y las cuente incluso (una, dos, una, dos, dos más dos cuatro), para llevar al bar justo lo que vale una caña (lo que el camarero va a pedirme y va a contar como yo...), eso no es lo que dice 2+2=4, eso es lo que yo acabo de decir diciendo eso: una proposición de experiencia, más o menos una proposición científica. 2+2=4 no dice nada porque no hay una realidad donde, por decirlo así, haya entidades fantasma tales como un «dosydosigualacuatro» que pueda ver, contar o tomarse una cerveza. Pero 2+2=4 a mí sí me permite todo eso. ¿Por qué? Porque, sin monedas que contar y sin poder contar monedas, su reino no es de este mundo, efectivamente,

yo sí, su reino es de otro, pero nada oscuro: el lenguaje. La proposición es una forma de hablar, una regla del juego, posibilidad y esencia (trascendental, si se quiere), en este caso, de la jugada humana de tomar una caña.

Efectivamente, la certeza de 2+2=4 viene de que utilizamos esa expresión, no como descripción de un objeto o de un hecho (de una supuesta realidad matemática), sino como una regla (del lenguaje matemático). El resultado de una demostración matemática nunca es la verdad de una proposición empírica sino la creación de una regla aplicable: establece una regla para lo que tiene sentido y no tiene sentido decir. Esas reglas no se deducen de un ámbito externo de verdades platónicas, no están fijadas por leyes inmutables de forma lógica, como en el *Tractatus*, son normas internas del lenguaje (matemático, infranqueable como cualquier juego de lenguaje), endurecimientos de proposiciones de experiencia, decíamos, me imagino que por usos repetidos dentro de él, decía. La matemática, por tanto, como cualquier juego de lenguaje, no necesita fundamento alguno. Por eso Wittgenstein ya no considera la lógica como fundamento de la matemática —es una parte más de ella—, que es lo que, en sus discusiones con Frege y Russell sobre todo, le había ocupado la cabeza hasta el final de la Primera Guerra Mundial. Más bien se trata de una de las cosas fundamentales que critica ahora, aunque sin enzarzarse, tampoco en este caso, en el debate y los tópicos que durante la primera mitad del siglo enfrentaron a logicistas (Frege y Russell), formalistas (David Hilbert) e intuicionistas (Jan Brouwer y Hermann Weyl).

Las cosas son sencillas, repito, una proposición matemática es una proposición gramatical, es decir, una regla de uso del lenguaje, las reglas van ligadas a una costumbre, a una práctica, a una convención o un uso, a un concepto concreto de lo útil. Nosotros establecemos de acuerdo con nuestras necesidades prácticas —cada forma de vida los suyos con las suyas— las reglas y criterios de sentido. Al final sucede en matemática como en todo: no es que algo sea más o menos verdadero sino simplemente más o menos útil. Y es verdad, porque la matemática no descubre hechos objetivamente ciertos o verdaderos, sea por relación al mundo físico empirista, al mundo matemático platónico o por lo que se refiere a formas intuitivas kantianas, intuicionistas brouwerianas. Tampoco descubre verdades. ¿Entonces? Si queremos expresarlo radicalmente: lo que otorga interés a las matemáticas es sólo el hechizo de sus demostraciones. O visto como lo vio Alan Turing, que por ello abandonó las clases de Wittgenstein: en matemática todo

es simple cuestión de dar nuevos significados a las palabras. O no tan radicalmente: si, dejando a un lado filosofías, consideráramos la matemática simplemente como una serie de técnicas —de calcular, medir, etcétera—, desaparecerían los problemas y ni siquiera se suscitaría la cuestión de qué trata. Se trataría simplemente de un modo de acción y de vida: educarse en una técnica es educarse en un modo de consideración de las cosas y el modo de consideración de las cosas es esencialmente el modo de vivir y de actuar (OFM, 243-244). Y entonces, como técnica, su atractivo quizá fuera precisamente la compulsión de sus reglas, que evita pensar, da paz...

Y sólo se suscitarían las cuestiones inexcusables que plantea cualquier análisis de cualquier juego de lenguaje: identificar el juego y sus reglas y describir ambos. Pues al final, como hemos visto, no hay mayor justificación que ésta: «se está jugando este juego», en respuesta a la única pregunta relevante: «¿qué juego se juega?» (IF, I, §654-656). Y si se quiere más, la pared definitiva: ¡Ah, nuestra naturaleza tiene que ver con ello! ¡Se me impone una regla! (IF, I, §554). Es interesante este matiz biológico infranqueable de la condición humana básica del segundo Wittgenstein, que va insinuando en expresiones de las *Investigaciones*, como «nuestra historia natural», a la que pertenecen los juegos de lenguaje (IF, I, §25), o «nuestra naturaleza», que es la que tiene que ver en definitiva con las reglas (IF, I, §554), hasta llegar a ese recinto natural de confortable certeza, en tanto forma de vida ni justificable ni no justificable ya, que es el «algo animal» de *Sobre la certeza* (IF, I, §344, 358-359). No es el momento ahora de hablar de ello, pero téngase en cuenta, porque creo que es muy importante esta salida animal, diríamos, de lo místico wittgensteiniano, en tanto lo ya inefable. Si se interpreta así, como nuestra condición específica infranqueable, fin y descanso del pensar, final del juego, hablar de ello no sería hablar de una hipótesis, causa o enunciado empírico, es decir, no sería hacer ciencia, que es, obviamente, lo que no quiere ni puede querer Wittgenstein: «Ciertamente, también nos interesa la correspondencia de conceptos con hechos naturales muy generales. (Con aquellos que debido a su generalidad no suelen llamar nuestra atención.) Pero resulta que nuestro interés no se retrotrae hasta esas causas posibles de la formación de conceptos; no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural» (IF, II, 17). Nuestro problema es conceptual no causal, recordemos (IF, II, 11)... La cuestión sobre nuestra condición animal infranqueable es típicamente conceptual, gramatical, tanto que es casi mística, y si no es mística de verdad, indecible, ahora, es porque ahora se puede decir todo mientras

sea coherente en sí mismo, es decir, un uso coherente del lenguaje (o incluso aunque no lo sea, aunque sea dicho en el vacío y, por tanto, sin decir nada: pero eso es la mala filosofía, cuyos problemas, después de tantas advertencias, casi se puede decir que son enfermedades mentales y ya no simplemente sinsentidos lógicos).

Por lo que importa en el ejercicio de la matemática, no interesan causas (científicas), sino usos (gramaticales). Y ni siquiera motivos, sino hechos:

> «Tengo un determinado concepto de regla. Si se la sigue en ese sentido sólo puede pasarse de ese número a ése.» Esto es una decisión espontánea. Pero ¿por qué digo «debo», si se trata de una decisión mía? ¿No puedo, incluso, verme obligado a decidir? ¿Que se trate de una decisión espontánea no significa nada más: así actúo? ¡No preguntes por motivos! Dices que debes, pero no puedes decir qué es lo que te obliga.» (OFM, 326.)

Tras reglas y paradigmas hay vida y práctica humana sedimentadas (OFM, 342, 334, 331), todo un contexto humano de vida y acción donde sólo tiene sentido seguir una regla (329, 335) y hasta verse obligado o compelido a ello. ¡Se trata de tu vida, de tu modo de ser y actuar! ¿Qué más motivo quieres? La justificación de una proposición científica por la experiencia tiene un final, porque si no ya no sería una justificación (IF, I, §485), pero la justificación por paradigmas de la experiencia, aunque fueran convencionales, es absoluta, no tiene un final, es última, definitiva, infranqueable: la misma del lenguaje. Es decir, no elijo al seguir una regla, la sigo ciegamente (IF, I, §219), pero seguir así una regla tampoco es algo tan absurdo ni, sobre todo, inhumano, significa actuar conforme al juego, y para ello no hay que liarse mirando la expresión de una regla para interpretarla correctamente, o no, recurriendo a una regla que regule la interpretación de la regla, y así hasta el infinito (IF, I, §84, 87): hay que seguirla, y basta. Hay una expresión de la regla y hay una interpretación estándar de esa expresión en una comunidad lingüística: eso es suficiente para jugar el juego (IF, I, §86, 247). Es todo.

Suponiendo todo lo que haya que suponer, que no es nada oculto, en tal caso «tácito» —«el proceso de nuestro juego de lenguaje se basa siempre en una presuposición implícita» (IF, II, 5)—, adiestrar en una forma de vida y uso del lenguaje, utilidad, convención... es decir, lo más normal, el sentido común, el lenguaje cotidiano y corriente. Todo lo demás es blablablá, nunca mejor dicho: en este caso, «filosofía de la matemática», cuyas cuestiones por la realidad mate-

mática, su fundamento, verdad, estatus científico, etcétera, no tienen sentido, preguntan científicamente donde no hay que hacerlo. La matemática no es un corpus de verdades sobre objetos abstractos, sino una parte más de la actividad humana. Wittgenstein no hace más que aplicar su método analítico para demostrarlo, con lo que de nuevo no hace más, tampoco, que espantar fantasmas metafísicos, que es su objetivo primordial en el análisis de cualquier (juego de) lenguaje. Igual en la psicología.

El lenguaje de la psicología

Las reflexiones de Wittgenstein sobre la matemática también están relacionadas con la psicología en cuanto ponen de relieve modélicamente la falta de peso subjetivo de los procesos de inferencia, cargados tradicionalmente, como todos los cognitivos, de lastre metafísico y psicologista de todo tipo al considerarlos y llamarlos «procesos psíquicos». ¿Dónde está la psique al decir «8» siguiendo la serie «2, 4, 6...»? Justamente ahí donde muestra esa técnica: en lo oscuro de su aprendizaje, en lo maquinal de su ejercicio, no en la profundidad de la mente o del alma. En una regularidad incorporada rutinariamente a la acción y no en el fantasma de referencia de las imágenes psíquicas.

La cuestión de seguir una regla conducía tanto a la matemática como a la psicología, a aquélla por la discusión del adiestramiento y el juego, sobre todo, a ésta por la del lenguaje privado y sus imágenes, directamente. Porque si la expresión «seguir una regla» supone una costumbre adiestrada socialmente no es posible asignarle un significado privado de mi mente, su seguimiento no puede depender de una especial comprensión mía de la regla, como no es posible, en general, un lenguaje privado, de significados-imagen y objetos-escarabajo privados —interiores, psíquicos, de conciencia, míos—, imágenes y escarabajos metafísicos, significados y objetos míos (¿dónde está el pensar, el recordar, el mentar, etcétera, la psique, el alma, el dolor, el amor, etcétera?). Y con eso ya entramos en plena psicología, o más allá de ella, si se quiere, puesto que, por lo que interesa al análisis filosófico, no importa tanto ella misma como su lenguaje, lugar privilegiado de escondrijo de conceptos, imágenes y objetos fantasmales.

Wittgenstein ya había tratado el lenguaje privado en las clases de 1932. Y desde el comienzo de su enseñanza universitaria, como hemos dicho, intercambiaba opiniones y discutía sobre el lenguaje matemático y el psicológico. Pero en 1944, cuando vuelve a dedicarse exclusivamente a su cátedra —después de dos años largos, durante la

guerra—, abandona el análisis del lenguaje matemático, cansado de haber rehecho sus observaciones tantas veces y de no haber conseguido ordenarlas, y se dedica tanto en sus escritos como en las clases al análisis del lenguaje psicológico, haciendo lo mismo con las observaciones a este otro respecto. Que esencialmente, por lo que se refiere al método de análisis, son las mismas, insisto. En general, se trata de análisis de procesos mentales, como pensar o mentar, de estados anímicos, como el dolor o la espera, y de conceptos psicológicos, como intención, disposición, comprensión, significado, etcétera. Escribirá mucho sobre esos temas durante cinco años, muestras dispares de ello son las *Lecciones sobre filosofía de la psicología*, los *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología* y, desde luego, las propias *Investigaciones*, desde el parágrafo 422 hasta el final del libro. Los años posteriores a 1944 son un momento especial en la evolución del pensamiento de Wittgenstein, crucial por este salto a la psicología y a la remodelación de cuestiones y objetos de análisis. Los parágrafos escritos durante su estancia (entre febrero y octubre de 1944) en Swansea, acompañado por Rush Rhees, del 189 al 421, también deberían incluirse entre las lecturas de filosofía de la psicología de Wittgenstein. Tanto los comprendidos entre el 243 y el 421, que tratan sobre la imagen y el lenguaje privado, como los comprendidos entre el 189 y el 242, que tratan sobre el seguimiento de una regla, bien porque se ocupen de la psicología, como aquéllos, o porque bandee entre la matemática y la psicología, como en éstos, son parágrafos fundamentales para entender su evolución.

Es decir, entre 1944 y el verano de 1949 —cuando viaja a Estados Unidos y se reúne con su ex alumno y amigo Norman Malcolm en Ithaca— Wittgenstein se dedica especialmente a temas relacionados con la psicología. Aquel viaje marcaría su vida —tuvo allí las primeras señales de su enfermedad— y su forma de pensar —mantuvo con Malcolm largas conversaciones sobre el escepticismo, el sentido común, la duda, la certeza, etcétera, que volvieron a darle el empuje para cambiar de nuevo de temática. ¿Qué había hecho durante los cinco años anteriores? Lo mismo que hizo desde que volvió a Cambridge: análisis del lenguaje o análisis de fundamentos, que es lo mismo (el lenguaje es el fundamento). Ahora lo aplica a la psicología como antes lo aplicó a la matemática. En arreglárselas con la matemática, y no lo consiguió, tardó más del doble de años que con la psicología: no en vano los fundamentos de la matemática habían sido hasta entonces (1944) la empresa intelectual de su vida, siempre y por antonomasia. Eso es lo interesan-

te de la psicología para Wittgenstein, poder aplicar su método —o su filosofía— al lenguaje psicológico —o a la psicología—. Como siempre, tampoco en ese momento le interesa la experiencia sino la gramática, la ciencia sino la filosofía, la psicología sino su lenguaje. No le interesan la explicación y la causa de un estado anímico, proceso mental o situación de conciencia, que no aparece en el juego, sino la gramática de las palabras que se refieren a ellos, su uso en juegos: la gramática del (supuesto) interior, digamos. La psicología es otro ejemplo privilegiado de análisis, porque es el supuesto interior donde habitan sobre todo los fantasmas. La matemática lo era casi por lo contrario: por el exterior perfectamente regulado de su técnica de juego.

La psicología no es ciencia. Se trata, como en matemáticas antes, de resolver ahora las confusiones a que había dado lugar la idea de considerar la psicología como la ciencia de los fenómenos mentales. Asignando a los fenómenos mentales, como a los objetos matemáticos, un género de realidad substante, capaz de ser aprehendida por proposiciones empíricas, de una experiencia privada, además, que sirva de significado-escarabajo a la terminología psicológica. El interior no nos está oculto, en el interior psicológico de los procesos y estados anímicos hay lo mismo que en el interior matemático de la compulsión a seguir una regla: práctica y vida social, endurecimientos gramaticales o conceptuales. No, el interior no está oculto, no hay un interior de escarabajos, y si lo hay no es el que aparece en el lenguaje, no es el que cree significar el lenguaje psicológico, que es un lenguaje filosófico malo, también, lleno de confusiones metafísicas, si no se analiza. Un proceso interno necesita criterios externos (IF, I, §580). Un buen ejemplo de estado interior en ese sentido: «¿Qué le replicaríamos a alguien que nos comunica que en él la comprensión es un proceso interno? ¿Qué le replicaríamos si dijera que en él saber jugar al ajedrez es un proceso interno? Que a nosotros no nos interesa nada de lo que ocurre dentro de él cuando queremos saber si sabe jugar al ajedrez» (IF, II, 6).

No se pueden disipar esas confusiones mediante un «método experimental» (IF, II, 14). Ni acumulando datos, ni por introspección, mediante análisis del comportamiento, o por una teoría del pensamiento. Lo único capaz de disipar ese nimbo psicológico es el método de una investigación conceptual, un análisis del modo de uso de palabras como «intención», «sentimiento», «disposición», «creencia», «espera», etcétera, un análisis que muestre que estas palabras obtienen

su significado a partir de una forma de vida, de un juego de lenguaje, algo muy distinto, en cualquier caso, de la descripción y la explicación de fenómenos físicos, materiales, empíricos. No ciencia, sino gramática. No se trata de saber qué es (el objeto) pensar, sino de saber cómo se utiliza (la palabra) pensar. Una cuestión que aparentemente se refiere a un fenómeno, en el análisis wittgensteiniano acababa siendo una investigación sobre cómo utilizamos las palabras.

Esto podía confundir (como le sucedió a Turing, desde el punto de vista de la matemática), pero Wittgenstein no quería saber cómo se utilizan las palabras como un fin en sí mismo, sino para desembarazarse de la confusa manera de ver las cosas, dice Monk. No es que existan o no existan los procesos interiores (esas cosas como pensar, sentir, calcular, etcétera), existen como es obvio, pero aquí sólo se trata del lenguaje, de limpiarlo, de saber qué dice, de utilizarlo para decir algo de verdad entendido, para saber qué cosas dice realmente cuando habla de ellos. ¡Qué difícil es darse cuenta de que se trata de determinaciones conceptuales (IF, II, 11), de análisis conceptuales (IF, II, 11), de constataciones conceptuales (IF, II, 9), y no de otra cosa! Una de estas últimas, por ejemplo, no muy clarificadora pero sí muy clara: «"Observar" no crea lo observado». O bien, de otro modo: «No "observo" *aquello* que sólo surge mediante la observación. El objeto de la observación es otro». Porque: «Quien observa el propio pesar, ¿con qué sentidos lo hace? ¿Con un sentido especial; con un sentido que *siente* el pesar? Entonces ¿lo siente *distinto* cuando lo observa? ¿Y cuál observa; el que sólo está ahí mientras es observado?» (IF, II, 9). Otra: «Puedo saber lo que el otro piensa, no lo que yo pienso» (IF, II, 11). Purísima constatación conceptual. ¿O es un hecho que no sé lo que pienso?

Como se ve, no se trata de un método de reducción sólo al absurdo, sino también al ridículo. Otros casos de ridículo: «¿Y si yo insistiera en decir que en la figura de la olla también tiene que hervir algo?», dice hablando del algo que parece que tiene que acompañar a mi grito de dolor (IF, §297). O: si se habla de algo tan confuso, dice, como del mentar como una actividad del espíritu, «también se podría hablar de una actividad de la mantequilla cuando sube de precio» (IF, I, §693). O: cuando digo que alguien tiene ante sí una imagen privada de algo, «¿no es como si yo dijera de alguien: "*Tiene* algo. Pero no sé si es dinero o deudas o una caja vacía"» (§294). Más: «¿Cómo puede un cuerpo *tener* un alma?», o viceversa (§283). Último ejemplo: «"Ante esa palabra, ambos pensamos en él." Supongamos que cada uno de

nosotros se hubiese dicho a sí mismo las mismas palabras en silencio — y ello no puede significar MÁS que esto. [...] Si Dios hubiera mirado en nuestras almas, no habría podido ver de quién estábamos hablando [...]» (IF, II, II). Estas preguntas, estos análisis, constataciones o determinaciones conceptuales, y la sorpresiva inquietud que causan, rebanan el interior poblado de imágenes hueras y lo purifican de esa atmósfera densa y opresiva de fantasmas. Así se puede entender el refinamiento, el radicalismo y la efectividad de la terapia del análisis conceptual wittgensteiniano, de que venimos hablando.

El método de preguntas y contexto. El método, no-experimental, más bien de proceder gramatical, de análisis del lenguaje —de la psicología en este caso—, el método de reducción al absurdo y ridículo para la claridad de las cosas, el método conceptualmente liberador por antonomasia, de paz en el pensar, serenidad de vida, el «método psicológico», podríamos decir cabalmente en este sentido, puede resumirse en dos palabras: preguntas y contexto. Y lo primero de todo: el método se muestra en ejemplos y en puridad no hay un método, igual que no hay un problema, sino muchos, o muchas terapias, tantos como problemas (filosóficos), dificultades (filosóficas), enfermedades (filosóficas) hay (IF, I, §133). Los ejemplos son los métodos. El método es abierto, porque ya no persigue un ideal (IF, I, §98); o es como un laberinto, como el lenguaje, tiene muchos recovecos y claros, caben en él muchas cosas, aspectos. ¿Por qué no muchos métodos? El método y sus ejemplos, como el lenguaje y sus juegos.

En primer lugar, hay que preguntar(se), pensando siempre en el sencillo *background* de siempre: reglas, usos, juegos, etcétera, en todo lo que sabemos sobre ellos, por una parte —la buena, sana—, y en todo lo que sabemos, por otra parte —la mala, enferma—, sobre imágenes, filosofía, escarabajos. Con el propósito de siempre: llevar las palabras de su significado metafísico al cotidiano. Un ejemplo: tener una opinión es un estado. ¿Un estado de quién? ¿Del alma? ¿De la mente? Bueno, ¿de quién se dice que tiene una opinión? Del señor N. N., por ejemplo. Y ésta es la respuesta correcta. No hay por qué esperar ninguna aclaración de esta respuesta a la pregunta. Las preguntas que penetran más profundamente son: ¿Qué consideramos en casos particulares como criterios de que alguien tenga tal o cual opinión? ¿Cuándo decimos: en aquella época llegó a tener esta opinión? ¿Cuándo: ha cambiado de opinión? Etcétera. La figura que nos dan las respuestas a estas preguntas muestra lo que aquí se trata gramaticalmente como

estado (IF, I, §573). Eso es: un estado gramatical, y no uno anímico. En general: «La cuestión es: ¿bajo qué circunstancias tiene sentido decir "Me refería a..." y qué circunstancias justifican que diga "Él se refería a..."?» (IF, I, §557). La pregunta, en general, es, pues, por las circunstancias, es decir, por el contexto. Efectivamente: «La pregunta es: "¿En qué género de contexto está?"» (IF, II, 9). O mejor: las respuestas a las preguntas por las circunstancias van creando el contexto, los diversos usos van creando el contexto de significado.

El segundo momento del método será, pues, contextualizar las cosas: los usos de las palabras en las más diversas circunstancias imaginables crean ese contexto en el que las cosas, por fin, se entienden, tienen un nombre limpio. Como usos limpios de un juego limpio de un lenguaje limpio, sin tapujos filosóficos, metafísicos, pseudocientíficos, libres de filosofía, escarabajos, imágenes. Por muy interior que se presente, para describir un estado anímico se necesita un contexto (IF, II, 9). Un contexto puede describirse como «una distribución en un espacio» (IF, II, 9). Ese espacio no es privado, sino gramático-conceptual. Un espacio de dominio de una técnica, con sus reglas, y de un modo de vida, con sus costumbres, instituciones, un espacio existencial, con sus situaciones: «La intención está encajada en la situación, en las costumbres e instituciones humanas. Si no existiera la técnica del juego de ajedrez, yo no podría tener la intención de jugar una partida de ajedrez» (IF, I, §337).

El rostro es un buen ejemplo de contexto, más bien la expresión del rostro, que es una a pesar de sus múltiples aspectos, que no se puede diferenciar del propio rostro, sin el que no es nada, tampoco él sin ella. El rostro-expresión es un buen ejemplo de contexto. Como el parecido de familia es un buen ejemplo de contextos, juegos, métodos. «Una boca sonriente sólo sonríe en un rostro humano» (IF, I, §583). «Cada palabra [...] tiene *un único* carácter —un único rostro», el que le proporcionan sus diferentes usos en contextos, es decir, puede mostrar diferentes caracteres en diferentes contextos, en su «atmósfera», pero siempre tiene un carácter, un rostro (IF, II, 6 y sigs.). Se podía decir que se trata de un contexto atmosférico misterioso, lleno de innumerables detalles, de infinitos matices, que la naturaleza misma, y sólo ella, sabe conformar. Que es un contexto misterioso, pero natural —casi podríamos decir: místico, pero animal—. Misterioso y natural, como el contexto de juegos y formas de vida de aprendizaje reflejo, reglas que obligan, etcétera.

Pero un rostro pintado también nos sonríe o nos mira (IF, II, 6). Más misterioso aún el contexto, entonces, porque el misterio se tras-

lada al juego simbólico del ser humano: una mirada pintada es casi más misteriosa. La relativa unidad, natural o artificial, del contexto es indefinible. Esa unidad contextual, atmosférica, de parecido familiar es el único tipo de unidad que admitiría el segundo Wittgenstein, no metafísica, no ideal. Es el mismo misterio el del arte que el de la naturaleza que imita, abstrae, deconstruye, instala, como se quiera, pero siempre toma como referencia. Más que misterioso y natural, el contexto es obligado —no hay rostro sin expresión ni expresión sin rostro, no se puede pintar una expresión sin rostro, o viceversa— y, por tanto, injustificable como la vida misma, nunca mejor dicho: las cosas no existen sino dentro de un contexto, pero el contexto tampoco es más que las cosas (el contexto no es un objeto interior más, interpretarlo así sería caer en la trampa, de nuevo, de otra imagen metafísica); las palabras no significan nada sino en la proposición, las proposiciones no tienen sentido sino en el lenguaje. Pero el lenguaje, a su vez, no es más que eso, un laberinto de sentido y significado, de usos de palabras y proposiciones, no existe «el lenguaje» como tal. El juego del ajedrez no es más que sus reglas, es decir, sus fichas.

Ésta es la consideración gramatical, en el contexto de la gramática, de las cosas: no analizamos un fenómeno, sino un concepto y por tanto el uso de una palabra. Los fenómenos son fenómenos, hechos del mundo, lo que existe, no hacen mal a nadie, son objetos de la ciencia, lo malo son los objetos de la filosofía, a los que se asigna una existencia semejante a los hechos del mundo. ¿Y los fenómenos de la vida humana, los que suceden ahora, en este entorno, es decir, *hic et nunc*? (IF, I, §583). Ahí se entiende mejor la cuestión... Pensar, esperar, doler, recordar, etcétera, son fenómenos de la vida humana: en el contexto de la vida son reales, en el contexto de la ciencia son físicos, pero en el contexto de la filosofía son metafísicos. Nadie niega el dolor, ni la actitud expectante, ni el pensar, etcétera, como fenómenos de la vida humana, o actividades o afecciones neuronales, se les niega como entidades anímicas que pretendan fundar los significados del lenguaje de la filosofía.

El dolor no duele, el amor no ama, el pensar no piensa, el ser no es... Ése es el camino de vuelta de la filosofía tras milenios de neurosis represiva de este mundo a otro, camino de un error que comenzó diciendo que el ser es, el pensar piensa, el dolor duele, el amor ama, etcétera, o que lo que es es el ser, lo que piensa es el pensar, lo que duele es el dolor, lo que ama es el amor, etcétera. O que el ser es él mismo —ningún ente—, el pensar es él mismo —el que se piensa a sí mismo sin pensar nada concreto—, el dolor es él mismo —aparte de muelas, cabeza, estó-

mago— y el amor es él mismo —aparte de objetos y amores—. Se desprecia el contexto de los condicionamientos humanos de vida y lenguaje, y se subliman en otro mundo (de vida eterna y logos divino, digamos). Éste es el camino a las grandes palabras, que se creen conceptos con significado porque se admiten como reales, suprarreales, metafísicos, no-objetos como dolor, amor, pensar, ser... dios, significados-escarabajo de esas palabras generales que a otro vienés de aquella época, Hugo von Hofmannsthal le olían a hongos podridos al salir de la boca (*Carta de Lord Chandos*).

Se trata de un fallo de contexto. ¡Toda una historia bimilenaria de error por un simple fallo de contexto! Decir «simple» aquí, naturalmente, es una dramática ironía. No hay contexto en el vacío, por eso hay que hacer del vacío el propio contexto, es decir, inventarse el contexto mismo: siempre otro mundo, el que sea, otro plano de lo real donde habitan las generalidades. Por ejemplo, un alma o psique o mente, en un hiperespacio anímico, psíquico o mental, donde habiten objetos o actos o procesos anímicos o psíquicos o mentales. Un contexto es una distribución en un espacio, decíamos, por eso si el espacio es vacío o de otro mundo, es decir, si el contexto es filosófico, los objetos están vacíos, o son de otro mundo, es decir, son simplemente (!) filosóficos.

Excursus *metodológico: cosa y concepto.* Hay algo que subyace a todo lo dicho. Wittgenstein nunca aclaró cómo entendía el camino de cosa a concepto: cosa > fenómeno > experiencia > palabra > concepto. Se limitó a hablar de una perspectiva gramatical o conceptual de la filosofía, y a explicar, por tanto, sólo el último paso: una palabra se transforma en concepto, es decir, adquiere significado, por su uso maquinalmente aprendido en el lenguaje. Esto es la perspectiva gramatical o conceptual. ¿Y el camino anterior, que tantos quebraderos de cabeza ha dado a la filosofía? Con el logicismo, Wittgenstein lo recorrió olímpicamente por medio de la figuración y la mostración; en la etapa intermedia, fenomenalista diríamos para entendernos, lo abandonó sin haberlo emprendido realmente nunca (se dejó llevar del brazo un trozo por Waismann, Schlick, por el entorno general del Círculo de Viena). Y ahora prescinde simplemente de él, quizá suponiendo, como antes (TLF, 3.031, 5.123, 5.5521), una especie de armonía preestablecida entre lenguaje y mundo, ya no obra de un dios sino de la naturaleza específica del ser humano, del modo de vida humano, una condición básica específica que sostiene lo maquinal del aprendizaje y lo obligatorio de las reglas, en que, a su vez, se fundamentan todo lenguaje-acción y vida.

Oscura armonía semántica, básica, dada, en ese sentido preestablecida, que no merece la pena investigar más, bien a la vista de los resultados infructuosos de la filosofía (del empirismo lógico, por ejemplo, que tuvo enfrente) o bien porque para hacerlo habría que rozar siempre lo que fundamentalmente se critica, puesto que habría que dar un uso peligroso, demasiado entitativo, a palabras siempre oscuras como «cosa», «fenómeno», «experiencia», etcétera, que acabarían enrocándose en el también oscuro interior como objetos o procesos psíquicos. Mejor mantenerlas en el uso corriente de la gramática y de la formación gramatical de conceptos, porque, si no, todo el montaje puede convertirse en una maquinaria de ficción.

¿Puede ser ficcional la perspectiva gramático-conceptual de las cosas? ¿Son ficciones gramaticales los conceptos? ¿En qué consistiría, entonces, una ficción gramatical? ¿Una ficción gramatical es ficción? ¿Puede ser una ficción un concepto? ¿Qué significa que Wittgenstein, marcando diferencias con el conductismo, admita indirectamente que pudiera ser que él pensara que todo es ficción gramatical excepto la conducta? ¿Hay que tomar en serio lo de la «ficción gramatical»? «"¿No eres después de todo un conductista enmascarado? ¿No dices, realmente, en el fondo, que todo es ficción excepto la conducta humana?" Si hablo de una ficción, se trata de una ficción *gramatical.*» (IF, 1, §307.) No hace falta ser un conductista —otra militancia o confesión que no significa nada— para saber que todo es ficción, pero ficción gramatical, menos la conducta, cuando parece de sentido común que la base de toda comprensión humana sea un comportamiento aprendido con acciones-palabras y que esa conducta gramatical refleja sea infranqueable. Lo que no es de sentido común es suponer un alma que se estimule y responda.

Como no se piense en la condición básica humana, que de algún modo justifica el adiestramiento del aprendizaje y la obligatoriedad de las reglas, en cuyo horizonte oscuro —la gramática profunda— se perfila el camino de la cosa al concepto, no se entienden las cosas. Aunque, si alguien lo entiende mejor así, habría que hablar de trascendentalidad del trasfondo, que al fin y al cabo es algo más humano que buscar intermediarios psíquicos entre estímulo y respuesta, aunque, a pesar de sus pretensiones de teoría, no diga más que lo que ya entiende todo el mundo por lo que es el trasfondo o el mundo de vida o la forma de vida en la que existes. El a priori está en el mundo humano, el lenguaje, no en la cabeza humana, el pensar. De todos modos, si la vida se encuentra en el origen como el juego, puesto que

ambos son lo originariamente dado, entonces ¿cómo se pasa de un fenómeno de la vida a una jugada del juego? Desde luego, Wittgenstein nunca dejó clara (la claridad era para él otra cosa que las luces ilustradas, puede estar perfectamente claro lo oscuro para la filosofía, precisamente porque ésta ha perdido el sentido común o la claridad del pensar honesto con la vida y las cosas) la gramática profunda, enraizada también en un lenguaje que está bien como está y no se puede tocar, con un aprendizaje adiestrado, un seguimiento obligado de reglas y una forma de vida que no se sabe si consiste más que en eso. Tanto los juegos de lenguaje (y, por tanto, sus reglas, me imagino), como las formas de vida, como los hechos, son lo dado, lo originario, lo que hay que aceptar (IF, I, §654-656; II, 11). Y si se acepta, además, que los hechos son detectados por juegos de lenguaje o son ellos mismos jugadas, no hay más que decir... «Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como "protofenómenos". Es decir, donde debríamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando.*» (IF, I, §654.) Efectivamente, parece que se trata de esa armonía básica, de que hablábamos, que hace hablar de hecho, fenómeno y juego de lenguaje con tanta aparente inocencia; es que el retorcimiento es cosa de la filosofía. Así que no queda más: ¡a este juego se está jugando! O, si se quiere: ¡a este juego juega Wittgenstein! También «Wittgenstein» es un juego de lenguaje efectivo. ¡Este sí que es el verdadero y último contexto!

Lenguaje privado. El significado de una palabra no es una vivencia, la vivencia que tenemos al escucharla, ni el sentido de la proposición, el complejo de esas vivencias. De hecho, nos entendemos con otras personas sin saber si tienen las mismas vivencias que nosotros (IF, II, 6 y sigs.). Tampoco el sentimiento da significado a las palabras. ¿O sí? «Cuando la nostalgia me hace exclamar "¡Ojalá viniera!", el sentimiento da "significado" a las palabras. ¿Pero les da su significado a cada una de las palabras?» (IF, I, §544.) Parece que esto último no, pero... «Si el sentimiento le da a la palabra su significado, entonces "significado" quiere decir aquí: *lo que importa.* ¿Pero por qué importa el sentimiento?» (IF, I, §545.) No pueden importar gramaticalmente el sentimiento, ni la vivencia; pueden importar porque den importancia o resonancia a las palabras, pero eso es un matiz del juego. ¿Cambia el significado de las figuras del ajedrez, es decir, las reglas del juego, la mayor o menor pericia, inteligencia incluso, con que se muevan? ¿Acompaña un objeto «pericia», «inteli-

gencia» a cada movimiento? Un matiz del juego puede ser muy importante, de hecho lo es para el propio desarrollo y decisión del juego, ganar o perder, pero no lo es para el concepto o la gramática del juego, que es lo que gramatical o conceptual, es decir, filosóficamente importa, es un modo de usar no un uso. Cuestión de entrenamiento y condición básica.

En hipostasiar, por un mal análisis y uso del lenguaje, sentimientos que no existen como objetos consiste el (mal) filosofar, precisamente (IF, I, §598). Un ejemplo contrario, de buen análisis: «La proposición "Las sensaciones son privadas" es comparable a: "Los solitarios los juega uno solo"» (IF, II, §248). Decir que las sensaciones son privadas no es decir más que que son mis sensaciones. ¿De quién van a ser? La privacidad no es nada misterioso ni añade nada a la sensación, ni siquiera existe: que el juego del solitario o de la paciencia se juegue solo no significa que sea una experiencia privada, se juega solo pero como todo el mundo, con las reglas de siempre que lo constituyen como tal juego, y no como el tuyo privado. Aquí ningún sentimiento o sensación (sentimiento y sensación son palabras muy cercanas, sobre todo en alemán) explica nada, pero se entiende muy bien lo que se dice: que hablar de sensaciones privadas no es hablar ni de una cosa ni de otra, sino de conductas pautadas socialmente.

«¿Hasta qué punto son mis sensaciones *privadas*? Bueno, sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor, el otro sólo puede presumirlo.» Esto que dice Wittgenstein es falso, en un sentido, y absurdo, en otro. Falso en el sentido de que si usamos la palabra «saber» como normalmente se usa (¡y cómo habríamos de usarla si no!, dice), entonces los otros sí saben muy a menudo si tengo dolores. «Sí, ¡pero no, sin embargo, con la seguridad con que yo mismo lo sé!» A lo que Wittgenstein responde, otra vez, con la reducción al absurdo: «De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizás en broma) que sé que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizás que *tengo* dolor?» (IF, I, §246). Si tuviera sensaciones privadas ni siquiera podría saber que las tengo, tengo sensaciones pero me doy cuenta de qué son porque les doy un nombre aprendido para ello.

Como repetimos y repetimos, el lenguaje es una institución, costumbre, forma de vida, el uso de las palabras es social, entrenado y amaestrado (puedes adquirir mayor o menor destreza en ello, como en el caso de jugar al ajedrez o al solitario). Y aunque esto ya se sabe, o se debería saber, o recordar, en el punto de mira de Wittgenstein, al insistir en ello, sigue estando lo de siempre: negativamente, la crítica de la

metafísica y sus entidades (que ni saben ni recuerdan esto), y, positivamente, el esfuerzo de purificación mental, de pureza y ascetismo de cabeza, en busca de claridad y, por tanto, de paz en el pensar, sin crearnos por el lenguaje más problemas (confusiones anímicas, diríamos) de los que ya tenemos como animales inteligentes.

Los objetos del supuesto significado del lenguaje privado son estados anímicos o imágenes metafísicas. Veamos.

Estados anímicos. ¿Cómo aparece la cuestión filosófica de los procesos y estados anímicos, psíquicos, mentales? Al principio hablamos de ellos de modo natural, sin advertirlo, sin decidir sobre su naturaleza, pensando que algún día sabremos más acerca de esas cosas. «Pero justamente con ello nos hemos atado a un determinado modo de considerar las cosas. Pues tenemos un concepto definido de lo que quiere decir aprender a conocer más de cerca un proceso. (El paso decisivo en el truco del prestidigitador se ha dado y precisamente el que nos parecía inocente.)» [IF, 1, §308.] Ya estamos atrapados en una imagen... sin darnos cuenta, como por arte de magia. Pero no tenemos por qué caer en la trampa del encanto de su plasticidad. Eso es cosa de filósofos.

No es que no haya estados anímicos, ni que no podamos hablar de ellos, sino que sus condiciones son otras que las que pretende la imagen-trampa filosófica de una esencia, otras, a las que realmente, si lo entendemos bien, se refiere el lenguaje común cuando los menta. Un trasfondo reflejo de prácticas aprendidas, convertidas así en pautas, reglas, hábitos, rutinas de acción, desde el que se da nombre a las cosas y hechos cotidianos y normales, sin más pretensiones que entendernos, a través de las palabras. O un interior físico de nervios y excitaciones nerviosas, donde sí existe el dolor y lo que duele, el dolor de cabeza que se quita con una aspirina (porque el dolor como tal no duele, el médico no ve el dolor, sólo el filósofo). Es decir, o gramática o ciencia, pero no metafísica.

No se niegan los procesos internos, sino el valor representativo o significativo de su imagen filosófica, su utilización como concepto, su valor de uso en el lenguaje como referencia de nuestras palabras. «Lo que negamos es que la figura del proceso interno nos dé la idea correcta del empleo de la palabra "recordar". Sí que decimos que esa figura con sus ramificaciones nos impide ver el empleo de la palabra tal cual es.» (IF, 1, §305.) Repetimos, porque es esencial para entender el método gramático-conceptual del análisis wittgensteiniano: «No ana-

lizamos un fenómeno (por ejemplo, el pensar) sino un concepto (por ejemplo, el del pensar), y por tanto la aplicación de una palabra» (IF, I, §383). Lo que se niega es el valor referencial o trascendental de una imagen metafísica, sublimada o hipostasiada en un algo oculto, cuyo uso tradicional la propia historia y sus disputas filosóficas, que no han servido de nada para identificar y localizar esos escarabajos, demuestran que ha sido aberrante.

Imágenes metafísicas. Así como en la matemática insistimos en la diferencia entre proposiciones gramaticales y empíricas —que sigue actuando soterradamente en el análisis del lenguaje psicológico, como es fácil de advertir—, insistimos en la psicología en este punto esencial de la imagen-trampa —que también recorre soterradamente el análisis del lenguaje matemático, aunque no explícitamente, porque su análisis fue anterior—. Si recorre la gramática de la palabra «dolor», por ejemplo —el ejemplo más llamativo de proceso interno de Wittgenstein—, recorre igual la del infinito de Cantor: infinito y dolor son dos imágenes tramposas, parecen decir algo que no dicen o no dicen lo que parece —son imágenes gramaticales tramposas—, o parecen representar algo que no representan o no representan lo que parecen —son imágenes conceptuales equívocas—. Conceptualmente, es decir, gramaticalmente, en representación y decir, hay que desvelar su uso real como palabras, instrumentos, herramientas del lenguaje, aplicando el método de preguntas y contextualización de siempre.

Porque es la imagen la que nos tiene presos (IF, I, §115), la que nos toma el pelo, o sea, por lo que importa, la que parece dispensarnos de la búsqueda del uso en el lenguaje (IF, II, 7). Ésa es la trampa: por su plasticidad parece eximir del análisis, efectivamente. Y es que resulta difícil quitarse de la cabeza que el uso de la proposición consiste en que uno se imagina algo con cada palabra (IF, I, §449), que el significado es algo que flota junto a cada palabra (IF, I, §329), que en la figura de la olla puede también hervir algo (IF, I, §297), decíamos. Resulta difícil, en definitiva, meterse en la cabeza que las palabras son actos (IF, I, §546) y no imágenes.

Se evoca y recurre a una imagen que parece determinar inequívocamente el sentido, frente a la cual el uso real parece sucio. La imagen simula un uso brillante y cristalino, a medida de un Dios que sabe lo que nosotros no sabemos, que ve dentro de la conciencia del ser humano (IF, I, §426). Pero la verdad es que ni siquiera Dios puede ver esas cosas, aunque mirara en nuestras almas. Esas cosas son imágenes engañosas,

más que símiles son simulaciones, y, por muy Dios que sea, Dios no puede ver lo que no existe (tras ellas). La imagen existe —el pensar, el amor, el dolor—, pero no ilustra nada, tras ella no hay nada que sea eso, lo que hay detrás es otra cosa. La imagen está ahí, no se duda de su corrección y validez, pero cuál es su uso, déjame entenderlo, dice Witttgenstein, piensa, por ejemplo, qué puede significar «la figura de la ceguera como una oscuridad en el alma o en la cabeza del ciego» (IF, I, §423-424). No se niega la ceguera, por favor, eso sería estar loco, se niega que esa imagen oscura suya del ejemplo pueda significarla y que por lo tanto la ceguera sea eso. Ni se niega el proceso psíquico del recordar. ¿Por qué?, eso sería negar que nunca jamás nadie se ha acordado de nada, sólo que: «"ha tenido lugar ahora en mí el proceso mental de acordarme de..." no significa otra cosa que: "Me he acordado ahora de..."» (IF, I, §306; *cf.* §246). Lo que negamos es que la imagen del proceso interno nos proporcione la idea correcta del uso de la palabra «recordar», y lo que afirmamos, más bien, es que nos impide verlo.

Aunque el proceso de creación de imágenes está más o menos claro, como vimos —un determinado modo de consideración al que nos acostumbramos sin querer—, resulta de todos modos extraño que caigamos en esas trampas tan necias, la verdad. Y si las cosas no pasaran de estos ejemplos de actos psíquicos tampoco sería más grave que una pérdida de tiempo decir palabras que no significan nada, pero con las que normalmente uno se entiende (porque no hay mucho que entender normalmente) aunque no se sepa en realidad qué se está diciendo con ellas. Pero hay otras imágenes metafísicas o estados anímicos desarbolados que siguen esta misma lógica absurda de ficción, y que no sólo han conducido a, por desgracia, discusiones filosóficas para nada, sino que esa lógica de ficción es la de las grandes palabras que fundan y han fundado en la historia cualquier terrorismo dogmático, nada menos. Un terrorismo de imágenes.

Desde el punto de vista wittgensteiniano, todo dogmatismo es un juego de lenguaje, un juego más de lenguaje, y además malo, sus conceptos están vacíos porque no utiliza con corrección gramatical sus grandes palabras. Esta vena crítica de toda ideología en cuanto tal, y más si se trata de ideología dogmática, es tan radical o más en el *Tractatus*, como ya hemos dicho, en el que no se critica, o más bien se disuelve, cualquier ideología política, religiosa, ética, estética, del tipo que sea, cualquier discurso que se aventure con valores, porque se trate de un juego cualquiera entre muchos, uno más, y además malo, sino simplemente porque todo lo que digan todas y cada una de ellas

vale lo mismo, es decir, nada, no dicen nada, no hay lenguaje sino de hechos, de esas cosas hay que guardar silencio (TLF, 6.4 y sigs.). Para bien o para mal, son místicas (también hay una mística de la política, que tiene que ver con la ética). Efectivamente, cualquier ideología, todas, porque todas están fundadas en vapores de otro mundo (el suyo, el interior de cada una), no dice más que sus intereses, vendiendo imágenes vacías en palabras altisonantes, cuya objetividad no reposa más que en aquéllos. (Así es su juego, sólo que ha de quedar claro.) Juegos cerrados y egoístas, con sus propias reglas, enrocados en una lógica gramatical peligrosa, la del dogmatismo, que es justamente esta que critica Wittgenstein, aunque él sólo insinúe (en IF, 1, §304, por ejemplo) estos extremos críticos que posibilita su pensar, que tampoco utilizó nunca consigo mismo. (Hemos hablado en su momento de la escalera y el absurdo del *Tractatus*, y del mismo riesgo, pero no consciente y confeso como en esta primera obra, que corre la segunda filosofía de Wittgenstein como juego de juegos.) Nunca habló, pero podía haber hablado perfectamente desde su propio contexto, del terrorismo de las imágenes. Los edificios de aire que él reconocía destruir con su análisis del lenguaje, todo lo grande, interesante e importante de nuestra historia que quería reducir a escombros (IF, 1, §118), eran más peligrosos de lo que, por lo visto, más bien por lo escrito, él creía. Wittgenstein nunca fue un activista, ni de las ideas siquiera. De la mayoría de las revoluciones que él posibilitó no llegó a enterarse nunca, decíamos. Ni creo que le interesaran. Ya dijimos que, aunque de forma extraña, era un conservador.

Cualquier determinación o identificación que queramos dar a la manera de Wittgenstein a términos de procesos e imágenes interiores por sí mismos, y por muy altos que parezcan —la «espera» de un amigo, o la del estallido de una bomba, por ejemplo, igual que la «idea» de justicia, belleza, Dios, de lo bueno y lo malo—, ha de ser simplemente gramatical: todo eso ha de tener un uso posible dentro de un juego de lenguaje. Una vez detectado el juego que se está jugando con cada una de esas imágenes —que no pueden ser más que interiores, o interiorizadas, porque nada de eso existe como objeto de experiencia—, él determina su significado como palabras e identifica su realidad como cosas. Hay que tomarse en serio que lo que hay pertenece al lenguaje, que para entender cualquier cosa tiene que haber ya mucho preparado en el lenguaje, que en la gramática está la esencia de las cosas, que todo depende de la gramática. Que hay cosas, sobre todo las que pretenden significar los conceptos filosóficos, que no podemos

aprovechar para nada ni nos sirven de nada en nuestra forma de vida porque no tienen ni uso ni utilidad en ella, es decir, en el juego del lenguaje, que es el último criterio de sentido de todo. Una lógica que ya conocemos.

Efectivamente, no siento dolor, llamo dolor a eso que siento, no se niega el dolor, se niega que duela el dolor. No se niega que se piense, se niega que piense el pensar. No se niega que se sienta, se niega que sienta el sentir. No se niega el dolor, pero, para el análisis filosófico al menos, el dolor, como el pensar, queda disuelto en un comportamiento, y todo estado interior, en una conducta externa. Y si abrimos la cabeza tampoco localizaremos el dolor, ni el pensar, sino una excitación nerviosa o una reacción química, en tal caso. No podemos abrir el alma, ni siquiera sabemos dónde está. «Pensar», «representar», «desear», «referirse a», «pensar en», «seguir una regla», «creer», etcétera, no suponen actos psíquicos, desde la perspectiva del análisis son imágenes cuya realidad más efectiva es la de ser ficciones gramaticales de conductas empíricas externas, o de afecciones físicas del sistema nervioso, internas sólo porque éste corre bajo la piel. Tales conductas y afecciones serían el único significado real, científico, en tal caso, de esos términos, que, sin embargo, pretenden significar cosas más altas y, desde luego, no éstas.

El mejor ejemplo, el dolor. El ejemplo del dolor es el que más impresiona. Pero no tiene por qué, porque también el concepto de «dolor», como el de cualquier proceso interno, es un concepto aprendido en el lenguaje normal y corriente, y extrapolado de ahí por el lenguaje filosófico a alturas místicas. Lo que interesa al análisis gramatical de Wittgenstein es el concepto «dolor», no la realidad científica, experimental, explicativa, causal de lo que llamamos «dolor». Claro que en el concepto está el significado de una palabra y por tanto su relación con la supuesta sènsación real; el concepto es mucho, el hecho del dolor, el que duele de verdad, el que quitan los médicos con medicinas, psiquiatras con psicofármacos, no es conceptualmente interesante, porque nadie lo eleva a otro mundo que ése. Lo que interesa a Wittgenstein, como siempre, es la vuelta del concepto dolor del lenguaje de la filosofía al sentido común manifestado en el lenguaje corriente. El dolor es otra imagen metafísica, otra palabra usada metafísicamente, otra trampa inevitable del lenguaje, inevitable porque tiene que usar palabras, y las palabras, de un modo u otro, lógico o metafórico, siempre son imágenes de las cosas. Pero no son las cosas: éste es precisamente el problema con el dolor, que «dolor» no es lo que duele, pero lo parece.

«El dolor no es algo, pero tampoco nada» (o: «no es un algo, pero tampoco es una nada»). «Aunque, para el caso, nada podría servir igual que algo de lo que no se puede decir nada» (o: «aunque, para el caso, una nada presta el mismo servicio que un algo sobre el que nada puede decirse»). Wittgenstein reduce, así, al absurdo, o al ridículo, esta vez el dolor. Aunque, como siempre, no se trata de grandes alardes críticos, enfrentamientos polémicos, sutilezas dialécticas (que no sirven de mucho): «rechazamos sólo la gramática que se nos quiere imponer aquí». Esa paradoja absurda, o ridícula, de una nada y un algo místico del que no se puede decir nada, «desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de un solo modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos, sean éstos luego sobre casas, dolores, lo bueno y lo malo o lo que fuese» (IF, I, §304). No es igual una casa que estás viendo que un dolor que no puedes estar sintiendo (sentirás la muela que dices que duele), o que una idea mística del bien y del mal, pero parece que sí, parece que todo es algo, aunque de ciertos algos, como los de las sensaciones —o los valores—, no se pueda decir nada, porque no existen como objetos: dolor y bien o mal aquí son imágenes falsas de objetos.

«Dolor» sí significa algo, pero no es algo que sientas, sino algo que has aprendido a decir cuando sientes algo concreto (no sientes una sensación). Todos los días hablamos de sensaciones y les damos nombre. Así sucede con la del «dolor». La cuestión es cómo se relacionan palabras como ésa con las sensaciones, cómo se produce la conexión del nombre con lo nombrado. Y como sucede siempre, pero más con una cuestión importantísima y general que hay que formular así, en el disparadero de la sublimación metafísica, podríamos decir, se traslada al lenguaje y al aprendizaje del lenguaje: ¿cómo aprende un ser humano el significado de palabras de sensaciones? No hay nada misterioso en ello. En el §244 de las *Investigaciones*, Wittgenstein intenta describir cómo aprende el niño el uso de la palabra «dolor» y, con él, por tanto, su significado (no hay dolor antes de «dolor»). «Aquí hay una posibilidad: las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor», que es el que los demás vemos y consideramos como dolor. Hay una sensación real debida a la herida, una afección real de ciertos nervios, a eso es a lo que se le da nombre, pero no hay dolor antes de que hayas aprendido esa palabra. Lo que quiere decir que cuando dices «dolor» no puedes refe-

rirte al dolor que sientes, porque no te entenderíamos; no sientes dolor, el dolor no duele, el dolor es tanto un concepto como un comportamiento social, la sensación sí es tuya, pero tú no tienes un objeto ahí dentro que se llame dolor. El doler duele, diríamos, pero no el dolor. El doler es una sensación humana, un fenómeno de la vida humana, el dolor es sólo una entidad metafísica, como el bien o el mal del ejemplo anterior. Aplíquese al amor, al pensar, etcétera.

Eso es lo que significa «el *concepto* "dolor" lo has aprendido con el lenguaje» (IF, I, §384; *cf.* §244, 261, 283). Tampoco se dice más que eso. El concepto de dolor supone el aprendizaje del uso de la palabra «dolor», más allá del lenguaje no se llega, por lo tanto, sea lo que sea lo que duele, el dolor es una mera palabra para ello, diríamos. La filosofía no debía hacer de ello un objeto o proceso interno, que sí lo hay —estímulo de ciertas terminaciones nerviosas—, pero no es el dolor, repito. Como sabemos y repetimos, hace falta que haya ya muchas cosas preparadas en la gramática para hablar de una sensación o fenómeno: la gramática es lo que ya está preparado (IF, I, §257). Sólo dentro de una determinada forma de vida y de un juego de lenguaje, un grito o un gesto es una expresión de dolor. No es el dolor el que da significado a tu palabra, sino la palabra la que da realidad y sentido humano a tu «dolor». Si no tuvieras ese concepto, o ni siquiera lenguaje conceptual, como los animales, ¿existiría el «dolor»?

Permítaseme recordar algo de despedida. El dolor es el que da lugar, en la ficción, a una de las escenas más irónicas e inteligentes de la ya citada novela de Duffy. Es la del examen oral de doctorado en el despacho de la casa-escuela de Russell en Beacon Hill. Russell y Moore han de hacer la prueba oral a Wittgenstein y los tres están en ello. Russell, de chaqué para la solemne ocasión, aburrido, muerto de celos mirando por la ventana a una posible amante, Lily, que tontea con otro abajo en el jardín. Moore, de chaqué también, repantigado en un sillón, pero nervioso por si su Dorothy pajarera, su mujer, de paseo en busca de la visión de alados, se cae y se rompe algo, más ahora que una tormenta se avecina. Mientras tanto, Wittgenstein, no de chaqué como era su obligación, más la suya que la de sus respetadísimos (no por él, pero sí por el resto del mundo) examinadores, hablando y hablando del dolor. Un trueno tremendo y Moore ya no aguanta más.

> Entonces Moore, que había estado escuchando con paciencia durante más de una hora sin apenas decir una palabra, lo interrumpió y le dijo: «Pero

tengo una pregunta, Wittgenstein. ¿Por qué toda esta charla sobre el dolor? Puede que le parezca estúpido, pero ¿no podría acercarse uno a estas cuestiones desde el punto de vista del placer? Por ejemplo, acaba de ocurrírseme el hecho curioso de que, mientras podemos decir "tiene un dolor", no tenemos una expresión comparable "tiene un placer"».

Esto era curioso, y Wittgenstein parpadeó, apartando la mirada durante unos segundos antes de volverse hacia Moore y decir: «Es curioso. No lo sé. Tendré que pensar en ello».

La pregunta de Moore era curiosa, sí, sin duda, y no parece que Wittgenstein la haya respondido nunca, seguramente se le olvidó pronto... ¿El «placer» se siente? Tampoco, desde luego. ¿Qué se siente? Desde luego, no las sensaciones. Pero existen. Sólo que en otro mundo que el de la filosofía.

CRONOLOGÍA

1889 Ludwig Wittgenstein nace en Viena el 26 de abril.

1903 Inicia sus estudios de enseñanza media en la Realschule de Linz.

1906 Empieza la carrera de ingeniería mecánica en la Escuela Técnica Superior de Berlín-Charlottenburg.

1908 Comienza sus estudios de tecnología en la Universidad de Manchester, donde realiza experimentos aeronáuticos.

1911 Emprende sus estudios de filosofía con Bertrand Russell en el Trinity College de Cambridge.

1913 Muere su padre y hereda una enorme fortuna. Ese mismo año, durante un encuentro con Russell en Cambridge, dicta las *Notas sobre lógica*, primera exposición de su pensamiento. A finales de octubre se retira a Noruega, donde surgen las ideas de su primera gran obra: el *Tractatus logico-philosophicus*.

1914 Moore le visita en Noruega y toma al dictado las conocidas *Notas dictadas a G. E. Moore en Noruega*.
Se alista como voluntario, soldado raso, en el ejército austriaco.

1918 Durante el verano, mientras está de permiso del frente italiano, redacta la versión definitiva del *Tractatus logico-philosophicus*.

1919 Este año marca el principio de un periodo de crisis. Estudia en la Escuela Normal de Viena, donde obtiene el título de maestro. Renuncia a su fortuna en favor de sus hermanos.

1920 Empieza a trabajar de maestro de escuela en pueblos de la Baja Austria, profesión a la que se dedica seis años.

1921 Se publica la primera edición del *Tractatus logico-philosophicus*.

1926 De mayo a septiembre trabaja de ayudante de jardinero en un convento. Junto con su amigo arquitecto Paul Engelmann, em-

pieza a diseñar la casa de su hermana Margarethe en la Kundmanngasse, en Viena.

1927 Mantiene encuentros, en los que se discute el *Tractatus*, con Moritz Schlick, Friedrich Waismann y otros miembros del Círculo de Viena.

1929 Vuelve a estudiar al Trinity College de Cambridge. En junio consigue el doctorado con el *Tractatus*. Se le conceden becas de investigación, que suponen tareas de docente. En noviembre pronuncia la *Conferencia sobre ética* en la sociedad The Heretics, en Cambridge.

1930 Comienza oficialmente su tarea docente.

1933 Durante el curso académico dicta el *Cuaderno azul*.

1934 Durante el curso académico dicta el *Cuaderno marrón*.

1936 Segundo retiro de un año a su cabaña de Skjolden, en un fiordo noruego. Allí surgen los borradores de la primera versión de las *Investigaciones filosóficas*, entre ellos los 188 primeros parágrafos.

1939 Adquiere la nacionalidad inglesa y sucede a Moore en la cátedra.

1944 Trabaja de voluntario en un hospital de Londres y en un laboratorio médico de Newcastle. Estancia en Swansea, con Rhees, durante la cual escribe las que hoy se consideran partes centrales de las *Investigaciones*.

1947 En octubre renuncia a su cátedra para dedicarse sólo a pensar y a escribir. Se retira a Irlanda.

1949 En julio viaja a Estados Unidos a visitar a su ex alumno y amigo Norman Malcolm. Le diagnostican un cáncer de próstata y vuelve a Inglaterra seriamente enfermo. Inicia la redacción de sus últimos cuadernos, parte de los cuales serán recogidos en *Sobre la certeza*.

1951 Muere el 29 de abril, en casa de su médico, en Cambridge.

GLOSARIO

AMAESTRAMIENTO *(Abrichtung)*
Todo proceso de aprendizaje del lenguaje y del comportamiento, del uso de palabras, del seguimiento de reglas, de formas y gestos expresivos en una forma de vida es un proceso de adiestramiento o condicionamiento reflejo. Es la base de toda la filosofía del segundo Wittgenstein. El término original alemán se emplea, sobre todo, con relación a la domesticación de animales.

FIGURA *(Bild)*
Concepto fundamental en el primer Wittgenstein. El lenguaje es una figura o modelo de la realidad, el lenguaje es la totalidad de las proposiciones así como el mundo es la totalidad de los hechos, así pues toda proposición simple y con sentido figura un hecho porque en ella los signos simples, las palabras, penden unos de otros del mismo modo que en el hecho lo hacen los objetos simples, las cosas. Es decir, estructuralmente, lenguaje y mundo son análogos y muestran una construcción lógica común; esa forma lógica común es la que posibilita que uno figure al otro.

FILOSOFÍA *(Philosophie)*
La filosofía tradicional consiste, según Wittgenstein, en una serie de cuestiones y doctrinas sin sentido, más bien absurdas, provocadas por una mala comprensión de la lógica o de la gramática del lenguaje. La filosofía utiliza las palabras sin seguir las reglas gramaticales de sentido común del uso del lenguaje. En tanto que creadora de conceptos que no significan nada, ilusiones y fantasías, teorías en el aire, es una «enfermedad del espíritu». La filosofía sana no puede consistir sino en una actividad terapéutica, sanadora, es decir, aniquiladora de sí mis-

ma como fenómeno histórico. Para ello no necesita más que desarrollarse como análisis, crítica y purificación del lenguaje malversado, en busca de sentido y claridad en él y, en definitiva, de paz en el pensar, o incluso de salud mental.

FORMA DE VIDA *(Lebensform)*
El segundo Wittgenstein habla tanto de «forma» como de «formas» de vida, y no está claro si cuando habla en singular se refiere también a una forma de vida humana en general. En cualquier caso, generalizable o no, una forma de vida sería la totalidad de los juegos de lenguaje de una época, o el contexto de actividades y comportamientos en que se inscriben juegos de lenguaje concretos, o el trasfondo cultural general de acciones humanas concretas. A una forma de vida corresponde una imagen del mundo. A la pregunta de si a una única forma de vida humana le corresponde una única imagen del mundo (humana), se debería responder que hay una pluralidad de formas de vida e imágenes del mundo humanas.

GRAMÁTICA *(Grammatik)*
Wittgenstein dice que la desconfianza de la gramática es la primera condición para filosofar. Dice también que la esencia de las cosas está en la gramática, que todo lo que tiene que haber pertenece a ella, que la perspectiva filosófica no se dirige a los fenómenos sino a las posibilidades de los fenómenos y que por eso justamente es gramatical. Wittgenstein entendió la gramática de diversas maneras a lo largo de su vida. Por ejemplo, como una gramática lógica, digamos, como una «sintaxis lógica» de un lenguaje simbólico, que por su notación ideal desvelara la forma lógica de las proposiciones, velada por su forma gramatical escolar. Luego, como un «cálculo» con palabras que aparca los rigores de la lógica y se abre ya al uso cotidiano. O también como una «gramática profunda», entendida como la totalidad de las reglas prácticas de uso de palabras en juegos de lenguaje corriente, aprendidas y ejercitadas socialmente en el horizonte de una forma de vida.

HECHO *(Tatsache)*
Para el primer Wittgenstein, una conexión existente de objetos simples. En ese sentido, el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas. Un hecho, y no un complejo o un objeto complejo, como pensaba Russell, es lo que corresponde a una proposición cuando es ver-

dadera. Igual que las cosas conforman el significado de las palabras, los hechos configuran el sentido de las proposiciones.

IMAGEN DEL MUNDO *(Weltbild)*
El segundo Wittgenstein dice que del juego o juegos de lenguaje y forma o formas de vida de una comunidad humana surge su imagen del mundo, basada en ellos, en modos de comportamiento y acción como ellos, y no en especulaciones místicas, ni siquiera en conocimientos científicos demostrados.

JUEGO DE LENGUAJE *(Sprachspiel)*
Concepto fundamental de la segunda época. El símil del juego, como el del parecido de familia, describe bien, frente a cualquier teoría, la idea de lenguaje del segundo Wittgenstein. El lenguaje se parece a un juego en tanto que es una actividad con palabras dirigida por reglas, las reglas gramaticales. E igual que en el ajedrez el significado de una figura es la suma de las reglas que determinan sus posibles movimientos en el juego, así sucede con el significado o uso de las palabras. En el lenguaje hay innumerables juegos, es decir, procedimientos para el uso de signos. Los juegos de lenguaje son contextos reales de acción y constituyen la forma de vida de una cultura en la cual, a su vez, están inscritos.

LENGUAJE *(Sprache)*
En el pensar del primer Wittgenstein, el lenguaje es una estructura lógico-formal plenamente coherente y unitaria, derivada por aplicación sucesiva de una única constante lógica: la forma general de la proposición. Por su identidad de estructura lógica con el mundo es figura de él. Diríamos que es como una maquinaria lógica de producción de proposiciones-figura. Para el segundo Wittgenstein no es una esencia definible abstractamente, sino una actividad con palabras ejercida en innumerables juegos de lenguaje, regidos por reglas concretas cada uno de ellos, dentro de una forma de vida e imagen del mundo determinadas. El lenguaje son los juegos de lenguaje, todos ellos si se quiere, pero no una entidad abstracta aparte de ellos. En este sentido no se puede hablar de teoría o filosofía del lenguaje en Wittgenstein, porque el lenguaje no es un objeto de ningún tipo.

LENGUAJE PRIVADO *(Privatsprache)*
El lenguaje que significa algo, que hemos aprendido y que entendemos intersubjetivamente, en el que las palabras tienen un uso social

coherente en reglas establecidas de juego, no puede ser privado. Un lenguaje privado supondría que cuando hablamos, hablamos de cosas privadas como si realmente existieran, dando a nuestras palabras significados fundados en procesos, estados o vivencias de un supuesto interior psíquico o psicológico individual, que tampoco existe como fuente de esas vivencias-significado. Si fuera el caso, un lenguaje así no nos serviría de nada, sólo de foco de confusión. Para entendernos con él habría de suponer, además, una armonía tan esencial como oscura entre los interiores individuales de la gente, o una penetración intersubjetiva en ellos del mismo cariz. Es mucho suponer, y sobre todo no hay por qué hacerlo. El lenguaje que utilizamos no es así, ni es posible que lo sea. Es uno de los motivos fundamentales de reflexión y crítica del segundo Wittgenstein.

MOSTRAR *(Zeigen)*
Para el primer Wittgenstein, todo lo que es un hecho o un estado de cosas en el mundo puede expresarse, se puede hablar de ello. Pero ya no puede expresarse el por qué se puede, es decir, ya no se puede hablar de la lógica del hablar, de la lógica intrínseca de ese montaje de lenguaje y mundo que posibilita la figuración. Todo ello más bien se muestra. ¿Cómo? Sobre todo en las proposiciones de la lógica misma, que son tautologías: no dicen nada, pero por eso mismo muestran modélicamente en su propia estructura las propiedades formales del lenguaje y del mundo. Pero también en la estructura de las proposiciones científicas, que hablan de hechos, e incluso en el propio proceso de hablar-figurar, en general, con corrección lógico-científica, porque resulta evidente que, de hecho, un lenguaje así dice algo (aunque sea poco para lo que de verdad importa en la vida). En el fondo, todo decir correcto, por su carácter de figura, es mostrar.

MUNDO *(Welt)*
Para el primer Wittgenstein, el mundo es todo lo que sucede; lo que es el caso, la totalidad de los hechos, que no de las cosas. Las cosas no acaecen, aparecen o existen sino en hechos, es decir, en conexión unas con otras. Sin embargo, persisten siempre, únicas, en la sustancia del mundo, posibilitando los hechos. Son la posibilidad de mundos posibles y del mundo existente. En definitiva, el «mundo» de Wittgenstein lo componen hechos y no objetos; el mundo es «la relación de los hechos». Esta concepción del mundo no remite a una perspectiva ontológica so-

bre lo real, sino lógico-metafísica, en el sentido en que para Wittgenstein la filosofía consiste en lógica y metafísica, y la primera es la base.

OBJETOS SIMPLES *(Blosse Gegenständen)*
Los objetos simples del *Tractatus* son las cosas en tanto componentes elementales de la sustancia del mundo, y conforman entre ellos estados posibles de cosas, que, si existen, son hechos del mundo. Las cosas u objetos simples que componen un hecho constituyen el significado de las palabras o signos simples que componen la proposición que figura ese hecho. Los objetos simples, y por tanto el significado de las palabras, son supuestos ideales de simplicidad del análisis lógico-metafísico de lo real y del lenguaje. Wittgenstein nunca consiguió dar un ejemplo de cosa: cualquier cosa normal en la que se piense ya no es un objeto simple. Así, las palabras significan tipos de objetos, no objetos; dicho de otra manera, significan «variables»: la clase de objetos cuyo nombre vale como argumento de una función. Ni en el segundo ni en el primer Wittgenstein, podríamos decir, las cosas reales de experiencia son, ni pueden ser, objetos simples. En el primero sólo lo eran idealmente; el segundo ya no admite ideales.

PARECIDO DE FAMILIA *(Familienänlichkeit)*
Concepto fundamental en el segundo Wittgenstein. Manifiesta claramente su modo analógico de pensar: frente a la ilusión de que hay conceptos esenciales, claramente separables o definibles, o de que hay algo común a todas las instancias de un concepto que fuera la única característica general definitoria de su objeto, Wittgenstein contrapone la convicción de que los conceptos se cruzan y encabalgan en innumerables usos de palabras en juegos de lenguaje diferentes, o, dicho de otro modo, que los objetos que caen bajo un mismo concepto no tienen necesariamente una propiedad común, sino que entre ellos, como en una familia, los diferentes miembros se asemejan en diferentes aspectos y difieren en otros. Entre ellos existe una complicada red de semejanzas y desemejanzas que se solapan y entretejen y que son las responsables del uso de una misma palabra en los casos más dispares. Frente a la pretendida identidad de antes, mera semejanza práctica ahora.

POSIBILIDAD *(Möglichkeit)*
En el primer Wittgenstein la posibilidad de las cosas era lógica; en el segundo, gramatical. En cualquier caso, la posibilidad es a priori y no

depende de las cosas sino del lenguaje que, de un modo u otro, las constituye en tanto que genera el concepto que las define. La posibilidad de las cosas, tanto de su significado como de su esencia —que son lo mismo—, se genera en un lenguaje formal o en un lenguaje corriente, en un lenguaje-figura o en un lenguaje-uso, según hablemos de una u otra época de Wittgenstein.

REGLAS *(Regeln)*
Un concepto básico en la gramática de los juegos de lenguaje de Wittgenstein y por tanto en toda su segunda filosofía: lo que caracteriza una actividad humana como juego es que siga reglas concretas y específicas. Una regla es un paradigma con el que se confronta y juzga la experiencia, y se actúa sobre ella. La regla no viene impuesta desde ninguna parte: o bien es una hipótesis o proposición de experiencia (referente a hechos del mundo), que después de haber sido revalidada muchas veces «se endurece» en un nuevo tipo de juicio o de comportamiento modélico —es decir, en una proposición gramatical (referente a usos de palabras)—, o bien es una mera convención o acuerdo humanos, fundados en la utilidad común. No hay más misterios. Como en el fondo se trata de una institución de experiencia intersubjetiva, de una cristalización en rutina de experiencias revalidadas públicamente, y nunca de algo teórico, su comprensión y su seguimiento no presentan ningún misterio ni plantean, en serio, paradoja alguna. La ejercitación está en la base de todo: basta aprender el juego, las reglas del juego; la compulsión lógica o gramatical a seguirlas radica en o es nuestra propia forma de ser.

SENTIDO *(Sinn)*
Los nombres tienen significado (las cosas que nombran o el uso del propio nombre); las proposiciones, sentido (en tanto figuran un hecho del mundo o en tanto son una jugada gramaticalmente válida del lenguaje, es decir, que sigue correctamente sus reglas). Las palabras sólo tienen significado dentro de la proposición, y las proposiciones sólo tienen sentido dentro del lenguaje. El sentido, tanto en un caso como en otro, es una combinación, conexión o estructura de significados que corresponde, por decirlo así, a las cosas en un hecho del mundo o a los usos en un juego de lenguaje. En general, hay proposiciones con pleno sentido *(sinnvoll)*, las que figuran lógicamente bien o las que se usan gramaticalmente bien; hay proposiciones sin sentido *(sinnlos)*, que no lo tienen simplemente porque no dicen nada, como

las proposiciones tautológicas de la lógica; y hay proposiciones absurdas *(unsinnig)*, las filosóficas tradicionales, que, además de sin sentido, van «contra el sentido»; son propiamente disparates, insensateces, locuras *(Unsinn)*.

SIGNIFICADO *(Bedeutung)*
El significado de una palabra era, primero, la cosa u objeto que nombraba (suponiendo una armonía lógica preestablecida entre cosas y palabras, hechos y proposiciones, mundo y lenguaje), y después, su uso dentro del lenguaje (el significado se aprende en el lenguaje, no mirando ni bautizando lo real). (Véase OBJETOS SIMPLES.)

SILENCIO *(Schweigen)*
Respetuosa actitud ante lo que no es expresable en un lenguaje lógico-científico, figura de lo real que habla de hechos del mundo espacio-temporal. De los valores no se puede hablar porque pertenecen a otro mundo que el de la lógica o del lenguaje; sólo pueden intuirse o sentirse *sub specie aeterni* en el reino de lo místico. De este último sólo cabe callar porque todo lo que se diga de él no significa nada, ya que en él, puesto que no hay cosas ni hechos, no hay posibilidad siquiera de significado o sentido. (Véase MOSTRAR.) Y si a pesar de esto se habla, entonces ese lenguaje no sólo no tiene sentido, sino que es absurdo y está enfermo (el filosófico o metafísico) o es mendaz y culpable (el fundamentalista e indoctrinario). Se puede hablar del mundo, dentro de él, pero no del sentido del mundo, como si se estuviera fuera de él.

VERDAD *(Wahrheit)*
A pesar de los lógicos matices y de la complejidad que proporciona al concepto de verdad la teoría de la figura, de la mostración y de las tablas de verdad, la verdad en el *Tractatus* sigue basándose en la correspondencia con la realidad. Es una relación con la realidad (que no una propiedad de la proposición, ni una entidad abstracta que ésta nombre) en la que la proposición puede estar o no. Así, una proposición elemental es verdadera si existe el estado de cosas que figura, es decir, si es un hecho del lenguaje al que corresponde un hecho del mundo. Las proposiciones complejas, a su vez, son funciones de verdad de las proposiciones elementales; es decir, su verdad o falsedad viene determinada por los valores de verdad de las proposiciones elementales que las constituyen. Por su parte, la verdad que tiene que

ver con valores, la verdad ética, estética y religiosa, la que importaría en la vida, es mística e inefable. Lógicamente ni siquiera puede plantearse, sólo se puede sentir o intuir de algún modo. (Véase SILENCIO.) Después, en las *Investigaciones,* Wittgenstein piensa que verdadero o falso es algo simplemente que «dicen» los seres humanos, que depende de la coincidencia entre ellos en el lenguaje y que esa coincidencia ni siquiera es de opiniones, sino de forma de vida. La verdad sería, pues, algo que sólo se plantean seres como los humanos, que suelen hacer afirmaciones, discutirlas y comprobarlas; algo que no existe fuera de nuestro comportamiento lingüístico y que, por tanto, no depende en principio de correspondencia con la realidad, sino de coincidencia en formas de vida y juegos de lenguaje.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Schriften, 8 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1960-1981.

TRADUCCIONES

Aforismos. Cultura y valor [trad. Elsa Cecilia Frost], Madrid, Espasa Calpe, 1996.

Cartas a Russell, Keynes y Moore [trad. Néstor Mínguez], Madrid, Taurus, 1979.

Conferencia sobre ética [trad. Fina Birulés], Barcelona, Paidós, 1989.

Cuadernos azul y marrón [trad. Francisco Gracia Guillén], Madrid, Tecnos, 1968.

Diario filosófico 1914-1916 [trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera], Barcelona, Ariel, 1982.

Diarios secretos [trad. Andrés Sánchez Pascual e Isidoro Reguera], Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Filosofía: secciones 86-93 del Big Typescript [trad. Ángel García Rodríguez], Oviedo, KRK Ediciones, 2007.

Investigaciones filosóficas [trad. C. Ulises Moulines y Alfonso García Suárez], Barcelona, Crítica, 1988.

Lecciones sobre filosofía de la psicología 1946-1947 [trad. Andoni Alonso e Isidoro Reguera], Madrid, Alianza Editorial, 2004.

Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa [trad. Isidoro Reguera], Barcelona, Paidós, 1992.

Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena [trad. M. Arbolí], México, FCE, 1973.

Luz y sombra: una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar [trad. Isidoro Reguera], Valencia, Pre-Textos, 2006.
Movimientos del pensar. Diarios (1930-1932/1936-1937) [trad. Isidoro Reguera], Valencia, Pre-textos, 2000.
Observaciones a «La rama dorada» *de Frazer* [trad. Javier Sádaba], Madrid, Tecnos, 1992.
Observaciones sobre los colores [trad. Alejandro Tomasini Bassols], Barcelona, Paidós, 1994.
Observaciones sobre los fundamentos de la matemática [trad. Isidoro Reguera], Madrid, Alianza Editorial, 1987.
Ocasiones filosóficas 1912-1951 [trad. Ángel García y Luis Valdés], Madrid, Cátedra, 1997.
Sobre la certeza [trad. Josep L. Prades y Vicent Raga], Barcelona, Gedisa, 1988.
Tractatus logico-philosophicus [trad. Isidoro Reguera], Madrid, Alianza Editorial, 1999.
Últimas conversaciones [trad. Miguel Ángel Quintana Paz], Salamanca, Sígueme, 2004.
Últimos escritos sobre filosofía de la psicología I y II [trad. Edmundo Fernández, Encarna Hidalgo, Pedro Mantas y Luis Manuel Valdés Villanueva], Madrid, Tecnos, 2008.
Zettel [trad. Octavio Castro], México, UNAM, 1979.

OBRAS SOBRE WITTGENSTEIN

BARTLEY, W. W., *Wittgenstein, a Life*, Madrid, Cátedra, 1987.
BAUM, W., *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1988.
BOUVERESSE, J., *Wittgenstein: la modernidad, el progreso y la decadencia*, México, UNAM, 2006.
BRAND, G., *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
EDMONDS, D., J. EIDINOW, *El atizador de Wittgenstein*, Barcelona, Península, 2001.
FANN, K. T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 2003.
HADOT, P., *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Valencia, Pre-Textos, 2007.
HEATON, J. M., *Wittgenstein y el psicoanálisis*, Barcelona, Gedisa, 2004.
JANIK, A., S. TOULMIN, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974.
JAREÑO ALARCÓN, J., *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Barcelona, Ariel, 2001.

KENNY, A., *Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

KRIPKE, S., *Wittgenstein. A propósito de reglas y lenguaje privado: una exposición elemental*, Madrid, Tecnos, 2006.

MCGUINNESS, B., *Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921)*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Mondadori, 1990.

MONK, R., *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Barcelona, Anagrama, 1994.

NOLL, J., *Ludwig Wittgenstein y David Pinsent. Amor y filosofía en el Cambridge de principios del siglo* XX, Barcelona, Muchnik, 2001.

PRADES CELMA, J.L., V. SANFÉLIX VIDARTE, *Wittgenstein*, Madrid, Cincel, 2001.

RHEES, R. (COMP.), *Recuerdos de Wittgenstein*, México, FCE, 1981.

SÁDABA, J., *Conocer Wittgenstein y su obra*, Madrid, Dopesa, 1980.

WRIGHT, G. H. VON, *Retrato del joven Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 2004.

ÍNDICE

El pensamiento de Wittgenstein tenía un grado casi increíble de penetración apasionadamente intensa, al que entregué sin reservas toda mi admiración.

Bertrand Russell

GRANDES PENSADORES